MASTER
NEGATIVE
NO. 92-81125-7

AUTHOR:

HUIT, CHARLES

TITLE:

ETUDES SUR LE
BANQUET DE PLATON

PLACE:

PARIS

DATE:

1889

Master Negative #

92-81125-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Huit, C[harles] 1845-1914.
Études sur le Banquet de Platon... Paris, Thorin, 1889.
138 p. 22½ cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-1-93 INITIALS MX
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

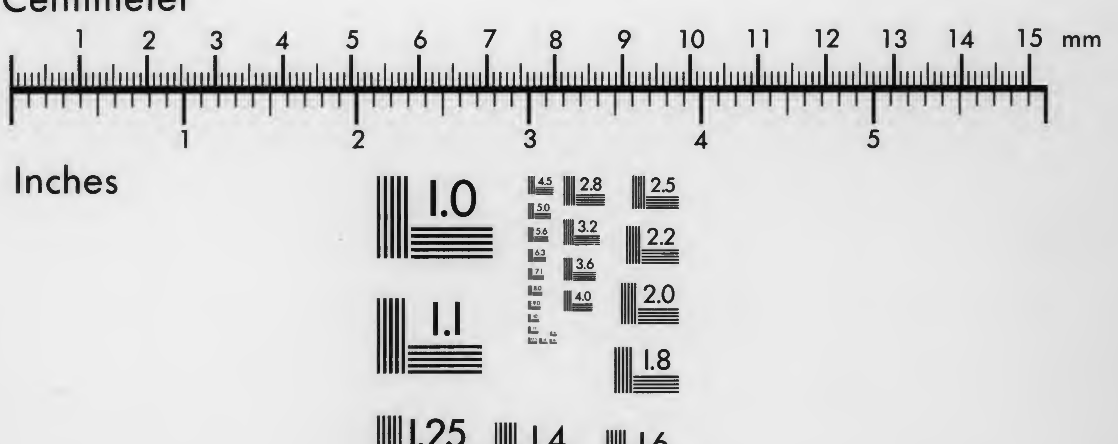


AIIM

Association for Information and Image Management

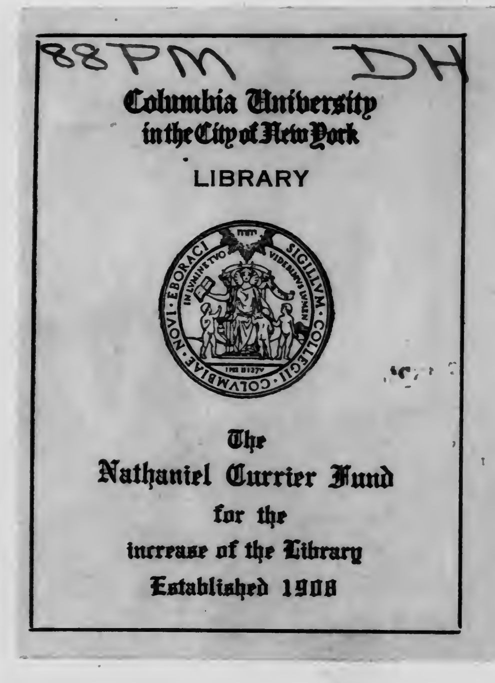
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.





ÉTUDES

SUR

LE BANQUET DE PLATON

PAR

C. HUIT
DOCTEUR ÈS LETTRES
LAURÉAT DE L'INSTITUT



PARIS
ERNEST THORIN, ÉDITEUR
LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
DU COLLÈGE DE FRANCE ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
7, Rue de Médicis, 7

1889

'16 - 12600

IMPRIMERIE PAUL GIRARDOT, ORLÉANS.

ÉTUDES

SUR

LE BANQUET DE PLATON

Un poète tragique, Agathon, a été couronné au concours solennel des Dionysiaques. Pour célébrer cette victoire il réunit dans un banquet Socrate, Aristophane, Phèdre et d'autres amis. Les convives sont appelés, chacun à son tour, à faire l'éloge de l'Amour ; mais à peine Socrate, qui parle le dernier, a-t-il achevé son discours, qu'Alcibiade à moitié dans l'ivresse pénètre dans la salle du festin, prêt à célébrer dans son maître le modèle des âmes viriles qui savent triompher de leurs passions.

Voilà le résumé sommaire du dialogue de Platon qui porte ce titre dès lors célèbre : *Le Banquet.* Il n'y a qu'une voix pour en admirer le mérite littéraire : mais à le considérer au point de vue philosophique, c'est vraiment une œuvre à part dont l'interprétation se heurte à plus d'une difficulté. Aucun critique français, que nous sachions, n'en a fait jusqu'ici l'objet d'une étude spéciale : combler, s'il se peut, cette lacune serait l'objet de notre ambition.

I. — La scène du dialogue

Parlons d'abord du cadre que Platon a choisi. Jamais peut-être philosophe de profession n'a fait autant de con-

cessions aux habitudes et au goût des profanes. Comment n'eût-il pas été écouté et applaudi celui qui, le premier, rompant avec les énigmes mystérieuses du pythagorisme, avec l'obscurité devenue proverbiale d'Héraclite, avec le ton majestueux d'Empédocle et de Parménide, présentait aux Grecs des théories si séduisantes et par elles-mêmes et par le vêtement qui les pare ?

Le contraste est plus frappant encore si des prédécesseurs de Platon nous passons à son successeur et à son rival de gloire, Aristote. Ce n'est pas que je méconnaisse la filiation des doctrines : au contraire, plus on approfondit le péripatétisme et plus, en dépit de toutes les dissidences et de toutes les polémiques, on y retrouve des traces vivantes de platonisme. Mais, dans la forme, dans la méthode, la différence entre ces deux grands génies éclate au grand jour. Quand on lit, je ne dis pas seulement l'*Organon*, mais la *Physique* ou le *Traité de l'âme*, il semble qu'on assiste, seize siècles plus tard, à une leçon faite à l'Université de Paris par un des maîtres de la scolastique, Albert-le-Grand ou Duns Scot. Le bruit lointain du monde expire en arrivant aux portes de l'auditoire : nous sommes transportés en face de la vérité abstraite.

Faut-il accorder que la philosophie de Platon est moins profonde ? Évidemment elle a des allures plus libres, moins savantes, moins systématiques. Elle trahit encore une certaine inhabileté à classer ses découvertes, à répartir les idées en catégories immuables, à marquer avec quelque rigueur les limites de chaque sujet. En revanche elle plonge dans la vie sociale par toutes ses racines, elle s'y rattache par les efforts mêmes qu'elle tente pour s'en séparer. Platon médit des poètes, et il les cite à chaque instant (1) : il flétrit la sophistique, et prend néanmoins tant de plaisir à peindre les sophistes, que ses écrits fournissent des traits aussi pré-

(1) Dans le seul *Banquet*, par exemple, que de citations d'Homère !

cieux à leurs apologistes qu'à leurs accusateurs : il entend réformer les mœurs et les lois de ses contemporains, et sous sa plume abondent les échos de la vie quotidienne, les allusions aux événements et aux usages du temps. Rien de semblable chez Aristote.

S'agit-il ici de divergences uniquement psychologiques ? Nous ne le croyons pas : les circonstances extérieures ne doivent pas être négligées. Par sa famille, par son éducation, par sa carrière tout entière, Platon est un Athénien d'Athènes : dans la capitale intellectuelle de la Grèce, son disciple n'a jamais été au contraire qu'un hôte et un étranger. Platon a vu, a connu Athènes aux jours de sa gloire, à l'apogée de sa mission civilisatrice, dans cette période de sève exubérante qui y a accumulé en quelques années assez de chefs-d'œuvre en tout genre pour immortaliser plusieurs siècles : Aristote, au lendemain de la défaite, alors que la décadence de la vie sociale avait suivi le déclin de la vie politique.

Et voyez la conséquence assez imprévue de ces faits historiques ! Platon, en matière de science l'homme de l'idéal, pour tout le reste s'inspire, et s'inspire avec empressement de la réalité. Thucydide, a dit M. Taine, a moins de prix à mes yeux pour l'histoire intérieure de la Grèce, et à Denys de Syracuse qui lui demandait les moyens de s'instruire de la vie athénienne, le philosophe eût pu envoyer ses dialogues presque au même titre que les comédies d'Aristophane son ami. Aristote, au contraire, passe à bon droit pour l'homme de l'observation et de l'expérience, et, à le lire, on dirait néanmoins qu'il a vécu loin des hommes dans une retraite absolue.

Socrate, dit Cicéron dans un passage célèbre, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. Ce n'est pas seulement en substituant l'étude de l'âme aux spéculations ambitieuses des physiciens d'Ionie sur la nature de l'univers : désormais la philosophie sécularisée, si je puis ainsi

parler, se mêlera de plus en plus à la vie des cités et des individus : elle prétendra soumettre à son contrôle les usages et les coutumes aussi bien que les mœurs et les lois. La fin tragique de Socrate montre ce que dans cette aspiration il y avait, eu égard à la démocratie d'alors, d'héroïque et de prématuré à la fois. C'est par une autre voie que Platon tentera de réaliser les désirs de son maître (1) ; mais il ne reniera pas son exemple. Voyez plutôt avec quelle hardiesse il introduit dans les ivresses d'un festin une leçon de philosophie, disons pour préciser davantage, un chapitre de métaphysique (2). Et c'est ainsi qu'en tête d'une de ses compositions les plus remarquables s'étale ce titre en apparence tout profane : *Le Banquet* (3).

La coutume en elle-même avait incontestablement une antique origine. Déjà, dans les épopées d'Homère, les festins sont les réjouissances par excellence de l'Olympe, à l'exemple de ce qui se passe chez les simples mortels. « Pas de grande fête en Grèce sans un banquet ; la religion même en consacrait l'usage ; les sacrifices étaient souvent suivis d'un repas, et un repas accompagné de chants et de danses était la fête la plus brillante qu'on pût offrir au vainqueur de Némée ou d'Olympie (4) » Pindare l'affirme dans ses vers : « Plus douce que le miel des abeilles est la gaieté du riche dans un banquet. » Avant lui, Théognis, dans ses *Sentences*, avait mis l'honnête homme en garde contre les séductions de l'ivresse ; mais Xénophane (5) paraît avoir le premier

(1) Voir dans les *Comptes rendus* de l'Académie des Sciences morales (années 1881 et 1882) notre mémoire intitulé : *Platon à l'Académie*.

(2) La même remarque n'est pas applicable au *Banquet* de Xénophon, encore bien qu'il ait pu fournir quelques traits à celui de Platon.

(3) Ce titre est de la catégorie de ceux que Proclus appelle *ἐκ τῶν παραστατικῶν*.

(4) M. A. Croiset : *La poésie de Pindare*.

(5) Si toutefois le fragment auquel il est fait ici allusion est bien réellement de ce philosophe.

demandé qu'on profitât de la joyeuse intimité des festins pour prêcher la vertu. Aussi bien était-ce en Grèce la seule véritable forme de réunion intime.

Ancienne ou récente, cette institution, si ce mot est ici à sa place, a vivement attiré la sollicitude de Platon : il en a mesuré les avantages, de même qu'il en avait sondé les surprises et les périls ; quelle que soit la réputation des Athéniens d'aimer à parler, et à parler beaucoup, il ne craint pas (ce sont ses propres expressions) de passer pour un vain discoureur, en consacrant à ce sujet si mince en apparence deux livres presque entiers des *Lois*. Aussi bien n'est-ce pas lui qui, trois siècles avant Lucrèce (1), a imaginé la comparaison ingénieuse du médecin habile, pour rendre la santé aux malades, à mêler à des aliments et à des breuvages flatteurs au goût les remèdes propres à les guérir ? N'est-ce pas lui qui demande au législateur de ne jamais séparer dans ses discours l'agréable du juste et du bien, afin que ceux qui l'entendent soient plus sûrement entraînés à embrasser la vertu ? Aussi sur ce point se sépare-t-il ouvertement de l'austérité lacédémonienne ; pourvu qu'ils se passent dans l'ordre, les banquets lui paraissent d'une grande portée et d'une heureuse conséquence pour l'éducation.

« C'est lorsqu'ils toucheront à quarante ans, écrit-il (2), que les hommes pourront se livrer à la joie des banquets, et inviter Bacchus à venir avec les autres dieux prendre part à leurs fêtes et à leurs orgies, apportant avec lui cette

(1) *De natura rerum*, I, 935 :

« Sed veluti pueris absinthia tetra medentes
Cum dare conantur, prius oras pocula circum
Contingunt mellis dulci flavoque liquore,
Ut puerorum ætas improvida ludificetur
Labrorum tenus, interea perpotet amarum
Absinthi laticem, deceptaque non capiatur. »

(2) *Lois*, II, 666 B.

divine liqueur, dont il a fait présent aux hommes comme d'un remède pour adoucir l'austérité de la vieillesse, lui rendre la vivacité de ses premiers ans, dissiper ses chagrins, amollir la raideur de ses mœurs, comme le feu amollit le fer, et leur donner en échange je ne sais quoi de plus souple et de plus flexible. » Le croirait-on ? Voilà le moyen que Platon choisit pour calmer et prévenir les excès de l'impudence, en insinuant discrètement dans le cœur de l'homme naturellement plein de confiance et de hardiesse « la plus belle des craintes, cette crainte divine que nous avons appelée du nom de honte et de pudeur. » Ne répétons donc plus, ajoute-t-il, le préjugé vulgaire qui veut que le vin ait été donné aux hommes par un effet de la vengeance de Bacchus, afin de troubler leur raison : tout au contraire, c'est un spécifique propre à former les caractères à l'obéissance et à la retenue. Seul l'homme mis aux prises avec les menaces de l'intempérance apprendra à se combattre lui-même et à triompher du plaisir (1) ; ainsi des banquets bien réglés deviendront le plus sûr apprentissage de la modération.

Et conformant sa pratique à sa théorie, Platon, au témoignage de l'antiquité, invitait à sa table non seulement ses disciples préférés, mais des Athéniens de marque qui se retiraient ravis de tout ce qu'ils avaient goûté et entendu (2). C'est apparemment sur sa recommandation expresse que la coutume se perpétua après lui à l'Académie, d'où elle passa à la plupart des sectes fondées depuis ; aussi ne sommes-

(1) C'est le sentiment exprimé dans ces deux vers d'une pièce de Ponsard :

Mais, je ne suis pas sûr, mon cher, d'une vertu
Qui n'a pas vaillamment et longtemps combattu.

(2) « Timotheum, clarum hominem Athenis et principem civitatis, ferunt quum cœnavisset apud Platonem eoque convivio esset admodum delectatus, vidissetque eum postridie, dixisse : Vestræ quidem cœnæ non solum in præsentia, sed etiam postero die jucundæ sunt. » (Cicéron)

nous nullement surpris d'apprendre par Plutarque qu'il circulait également des *Banquets* sous les noms de Speusippe, d'Aristote (1), d'Épicure et d'Hermogène (2). Or plus d'un critique a pensé qu'en composant un dialogue sous ce titre, Platon avait en quelque sorte voulu tracer un programme et montrer de quelle manière et à quelle condition ces agapes traditionnelles pouvaient servir la cause de la philosophie (3).

Trois et quatre siècles plus tard, Plutarque et Macrobe firent de cet ouvrage une ingénieuse apologie. Peut-être les objections n'avaient-elles pas manqué. « Penses-tu réellement, dit un des interlocuteurs des *Saturnales* (4), qu'il convienne à la sagesse de se hasarder dans des festins ? Ne doit-elle pas plutôt, semblable à une pudique mère de famille, réserver ses censures pour l'intérieur de la maison, sans se compromettre avec Bacchus, auquel le tumulte est trop familier, tandis qu'elle-même professe une telle retenue qu'elle n'admet dans son sanctuaire ni la fougue des mots ni celle des pensées ? » — « Non : la philosophie qui dans ses leçons traite avec soin des devoirs qui nous sont imposés dans les festins ne craint pas non plus de s'y associer : je veux, il est vrai, qu'elle et ses sectateurs s'y fassent remarquer par leur modération. »

(1) Ce *Banquet* d'Aristote est cité également par Athénée (XV, 672) et Macrobe (*Saturnales*, VII, 3).

(2) Je ne mentionne ici que pour mémoire, en raison du caractère érudit beaucoup plus que philosophique de ces deux écrits, le *Banquet des sept sages*, de Plutarque, et les *Sophistes à table*, d'Athénée.

(3) « Ich kann es nicht beweisen, aber mich dünkt es fast unmittelbar einleuchtend, dass das Symposion das Gedicht ist, in welchem der Thiasarch des frisch gegründeten Musenvereins in der Akademie ein ideales Vorbild für die Festmahle seines Thiasos zeichnet. » (Von Wilamowitz). — Comparer l'ouvrage tout récent de M. von Sybel : *Platon's Symposion, ein Programm der Akademie* (Marburg, 1888).

(4) VII, 1. Cf. Plutarque, *Quæst. conv.*, I, 1.

Pour nous, Platon n'a pas besoin d'excuse : la beauté de ce chef-d'œuvre n'est-elle pas à elle seule la plus éloquente des apologies ?

II. — LES PERSONNAGES

Veut-on une nouvelle preuve du soin mis par le philosophe à mêler ses spéculations les plus hautes et les événements de la vie réelle ? Que l'on considère les multiples précautions dont il s'entoure pour donner à son lecteur l'illusion d'un récit historique.

Tous les interlocuteurs sont des personnages marquants qui ont vécu à Athènes, et dont le souvenir n'était certes pas encore effacé : tous apparaissent avec leur physionomie propre, merveilleusement esquissée (1). Je dirais volontiers que Platon a voulu nous introduire dans un salon athénien, si précisément le *Banquet*, plus que tout autre ouvrage peut-être, ne nous permettait de mesurer l'intervalle qui sépare sur ce point la vie moderne des mœurs antiques.

Le maître de céans, Agathon, élève de Gorgias, est l'homme à qui tout sourit, le poète dont le talent précoce brille d'un vif éclat (2), et dont la beauté attire tous les regards (3), l'auteur assez vaniteux pour se laisser enivrer par les applaudissements de la foule, et en même temps assez intelligent pour préférer à tout ce vain bruit les éloges de quelques juges d'élite ; d'un tempérament où il entre plus de ten-

(1) Du moins si nous en jugeons par les caractères de Socrate, d'Aristophane et d'Alcibiade, qui nous sont historiquement connus.

(2) Rappelons à ce propos qu'Agathon est blâmé par Aristote d'avoir dû son plus grand succès à une tragédie intitulée *La fleur*, dans laquelle rompant avec une tradition qui paraissait consacrée, il n'avait mis sur la scène que des personnages de son invention. Platon, en plus d'un passage, a manifestement fait allusion à cette pièce (196 A-B). — Cf. Reichardt ; *De Agathonis poetæ tragici vita et poesi*, Ratisbonne, 1855.

(3) Cf. *Protagoras*, 315 E.

dresse que de vigueur, plus de délicatesse que d'énergie ; plein de politesse et d'affabilité même envers ses esclaves ; mettant une sorte de coquetterie à porter partout une certaine grâce doucereuse, et plus habile à charmer les âmes qu'à les dominer et à les saisir.

Phèdre, c'est le jeune homme ardent, mobile, impressionnable, que séduit aussitôt tout ce qui brille, admirateur également passionné et du savoir encyclopédique d'Hippias, et de la rhétorique superficielle de Lysias, et de la sagesse supérieure de Socrate. On sait avec quelle visible sympathie Platon l'a dépeint dans l'intéressant dialogue en tête duquel est écrit son nom.

Pausanias est un type qui a dû se rencontrer fréquemment dans la société antique. C'est l'homme qui connaît à fond son temps : il en sait tous les vices, il en est atteint peut-être ; mais cette dépravation se cache sous des dehors absolument corrects et même sous un air d'élégance : il traitera toutes les questions avec la même légèreté insouciante, sans indignation contre le mal, sans enthousiasme pour le bien (1).

Éryximaque est plus estimable : il appartient à un famille de savants portés aux vastes synthèses systématiques et plaçant les conquêtes positives de la science bien au-dessus des fictions de la poésie. Nous le voyons, pour mettre fin au hoquet qui incommode son voisin Aristophane, donner gravement une consultation et rédiger une ordonnance. Sa réserve pleine de dignité comme sa parole grave, magistrale, presque embarrassée, est en parfaite harmonie avec l'ensemble de sa personne.

La présence d'Aristophane au *Banquet* de Platon soulève

(1) Voici le portrait qu'en trace M. de Sybel : « Leute von Welt, aber auch weiter nichts, artig und angenehm, immer correct obwohl recht unsittlich, rhetorisch, declamatorisch, gewæhlt, kühl, nie tief, von keiner Leidenschaft aufgeregt, keine Flamme der Begeisterung schlægt zum Dach hinan. »

un curieux problème que nous n'approfondirons pas ici, ayant eu occasion de l'étudier ailleurs (1). Il nous suffira de faire remarquer que le discours du poète est une comédie en abrégé, un tableau aux vives couleurs dans lequel un bon sens baroque coudoie des traits d'un *humour* très moderne ; visiblement le rôle a été écrit pour l'acteur. Faut-il ajouter que l'ancien adversaire de Socrate, sans doute depuis longtemps revenu de sa fatale erreur, est condamné par Platon à assister au triomphe intellectuel et moral de celui contre lequel les *Nuées*, un demi-siècle auparavant, avaient déchaîné le ridicule et la calomnie ? Ainsi aime et cherche à se venger un homme d'esprit.

Quant à Alcibiade, quelle peinture vivante de cet Athénien extraordinaire dont M. H. Houssaye nous a écrit l'histoire, de cet enfant de la fortune avec les dons de tout genre qu'il tenait de son éducation ou de la nature, sa beauté remarquable, son esprit railleur, son caractère altier, irascible, fantasque, et surtout son existence de viveur, pour parler comme son récent biographe. Nous sommes à la veille de l'expédition de Sicile : le jeune ambitieux touche à l'apogée de son éphémère popularité. Plus tard, son étoile va pâlir : il connaîtra toutes les déceptions, toutes les amertumes de la vie politique, et il y avait, ce semble, quelque courage de la part de Platon à tracer de l'ancien ami, de l'ancien compagnon d'armes de Socrate un portrait aussi bienveillant à l'heure même où les invectives indignées de Lysias et des rhéteurs achevaient de rendre le nom d'Alcibiade odieux aux Athéniens.

Enfin, il n'est pas moins certain que le *Banquet* est un admirable monument élevé par Platon en l'honneur de son maître. Socrate nous apparaît ici comme au centre d'un cercle d'admirateurs, qui témoignent à l'envi de son ascen-

(1) Voir dans la *Revue des études grecques* (année 1888, 3e livraison) l'article intitulé : *Platon et Aristophane.*

dant irrésistible sur les âmes. Les uns, comme l'honnête Apollodore, depuis leur conversion à la philosophie, s'attachent à étudier chaque jour ses actes et ses paroles, répétant bien haut que, « avant ce temps-là, ils erraient de côté et d'autre, et, croyant mener une vie raisonnable, n'en étaient pas moins les plus malheureux de tous les hommes (1) » : les autres, comme le bouillant Alcibiade, regimbent sans doute encore contre l'aiguillon : mais qu'on écoute cet aveu : « Quiconque a été mordu par une vipère ne veut, dit-on, parler de l'accident à personne, si ce n'est à ceux qui, eux-mêmes, en ont été victimes, comme seuls capables de concevoir et d'excuser les actions et les paroles arrachées par une pareille souffrance. Et moi, je me sens mordu par quelque chose de plus douloureux, par les discours de la philosophie, mordu et blessé à l'endroit le plus sensible, qu'on le nomme cœur ou du nom qu'on voudra (2) ». Ainsi, en apparence, c'est la victoire d'Agathon que l'on célèbre ; en réalité, c'est Socrate qui est ici le véritable héros. Quelle noblesse, quelle élévation dans sa doctrine ! quelle fermeté, quelle constance inaltérable dans sa conduite ! c'est le modèle, non pas seulement du sage et du moraliste, mais encore de l'ami et du citoyen.

On voit à quel point Platon, dans la conception de ses divers personnages, s'est attaché à demeurer fidèle à l'histoire. La circonstance même qui les rassemble n'est point imaginaire. Athénée (3) nous apprend, en effet, qu'en 417 Agathon remporta sa première, et probablement son unique victoire dramatique (4) : si bien qu'en dehors des premières pages du *Protagoras* et de la *République*, je ne vois rien

(1) 172 C.

(2) 217 E.

(3) V, 217.

(4) On a même supposé que Platon avait figuré parmi les convives, sans prendre garde qu'à cette date, l'extrême jeunesse du philosophe rend l'hypothèse absolument invraisemblable.

qui mette en plus vive lumière les emprunts que l'art de Platon fait avec tant de bonheur à la réalité. Pour nous comme pour ses premiers lecteurs, c'est bien là une page de la vie sociale d'Athènes, saisie et décrite sous l'un de ses aspects les plus brillants, et avec une profusion de détails dont le naturel achevé donne à la scène entière un surcroît d'intérêt.

Nous discuterons plus loin l'époque probable où fut composé, sinon publié, le *Banquet*, près de quarante ans après l'événement. Comment expliquer que le souvenir s'en fût conservé si longtemps ? Pour parer à l'invraisemblance, Platon, recourant à un artifice qui lui est habituel, suppose que ce récit est fait plusieurs années après qu'Agathon eut quitté Athènes (1), par Apollodore, l'un des disciples les plus dévoués de Socrate (2), aussi avide de connaître ce que la tradition rapportait de son maître qu'incapable de l'altérer sciemment ; lui-même, tout récemment gagné à la philosophie, ne figurait pas au banquet d'Agathon : mais il en tenait tous les détails de la bouche d'un certain Aristodème qui s'y était rendu avec Socrate : pour être bien sûr de se trouver en possession de la vérité, il avait eu la précaution d'interroger sur certaines particularités le sage athénien dont les dires concordaient parfaitement avec les confidences de son compagnon de table. Comment dès lors ne l'écouterions-nous pas à son tour avec confiance (3) ?

(1) Une allusion assez malicieuse d'Aristophane dans les *Guêpes* (représentées en 405) nous apprend que de bonne heure Agathon s'était retiré à la cour d'Archélaüs de Macédoine.

(2) Dans le *Phédon*, au moment où Socrate prend le breuvage fatal, Apollodore éclate en sanglots pendant que les autres assistants s'efforcent de contenir leur douleur (Cf. Diog. Laërce, II, 53. Elien, I, 16). Il avait reçu le surnom de μανικὸς (173 D), sans doute pour des motifs analogues à ceux qui avaient fait définir Diogène Σωκράτης μαινόμενος.

(3) Un critique allemand s'est servi à ce propos d'une singulière comparaison : « Das Drama schiebt sich gleich einem vielgliedrigen Tubus

Mais, avec son merveilleux talent, Platon, en prenant la plume, ne pouvait évidemment se contenter du simple rôle de chroniqueur. Ici, en particulier, pour tout le détail, l'éloignement des temps laissait libre carrière à son imagination. Le narrateur sous le nom duquel il s'abrite nous donne à ce sujet un discret avertissement : « Vous rendre ici mot pour mot tous les discours que l'on prononça, c'est ce que vous ne devez pas attendre de moi, Aristodème, de qui je les ai appris, n'ayant pu me les rapporter avec une rigoureuse exactitude, et moi-même ayant laissé échapper quelques parties du récit qu'il m'en a fait : mais je vous redirai l'essentiel (1) ». Ainsi personnes et choses ne sont là qu'en vue de fournir aux pensées de l'écrivain le cadre qu'il leur rêve ; assez fidèlement reproduites pour donner à la discussion un arrière-fond réel, assez librement traitées pour servir avec docilité ses intentions. On reconnaît sans peine ce mélange d'invention et de réalité que les poètes tragiques, même les plus respectueux de l'histoire ou les plus épris de la fiction, ont jugé nécessaire à l'éclat et au succès de leurs drames. Le *Banquet*, n'en doutons pas, est un ouvrage mûrement conçu, longuement médité, et en paraissant devant ses lecteurs, Platon peut s'approprier en toute justice ces paroles d'Apollodore par où s'ouvre le dialogue : « Je crois que suis assez bien préparé à vous faire le récit que vous me demandez ».

III. — LE PLAN.

Le *Banquet* a attiré l'attention de tous les fervents du platonisme : c'est un des écrits platoniciens le plus souvent

auseinander und wir erblicken die Gestalten wie in einem Zaubersaal von dreifachen Spiegeln aufgefangen, einander zugeworfen und wieder abgestrahlt gegen unser Auge. »

(1) 178 A.

cités, le plus souvent admirés. Et cependant, n'est-ce pas à certains égards un des moins philosophiques, ou pour parler plus exactement, un de ceux où la philosophie tient le moins de place? Non, sans doute, que la métaphysique n'y soit pas représentée et représentée avec une rare élévation : mais elle n'y intervient, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'à son tour et à son heure : parmi tant de joyeux convives elle n'a d'autre délégué officiel et attitré que Socrate. Sur les bords de l'Ilissus, le sage athénien discourant avec Phèdre peut s'élever librement aux considérations les plus hautes et prolonger à son gré des discussions tour à tour ingégénieuses et profondes ; une salle de banquet, au contraire, ne peut que pour un instant se transformer en auditoire philosophique. Sans doute, Socrate, personnification de la vraie sagesse, aura son rôle, un rôle d'honneur même, si l'on veut : mais il se bornera à occuper pendant quelques instants la scène, au lieu d'être, comme ailleurs, le chef du chœur, le modérateur suprême de la discussion : supprimez par la pensée ces quelques pages, d'une beauté, il est vrai, incomparable, et vous n'aurez plus devant vous qu'un tableau de genre (1) sorti d'un pinceau hors ligne, quelque chose comme un Xénophon ou un Plutarque très perfectionné.

Il y a plus : ce qui est particulièrement caractéristique, c'est que le *Banquet* désigné et cité universellement comme un dialogue, ne mérite guère ce nom.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner d'où est venue à Platon sa prédilection manifeste pour un genre littéraire qu'il a élevé du premier coup à la perfection, ni comment la « dialectique née de la conversation y est retournée en lui empruntant ses formes, mais en l'idéalisant (2) ». De Socrate

(1) L'épithète exacte serait fournie ici par l'adjectif allemand *culturgeschichtlich*, malheureusement sans équivalent en français.

(2) Cousin, *Les antécédents du Phèdre*. — Lucien traite quelque part le dialogue de « fils aîné de la philosophie. »

Platon avait appris que la fonction par excellence du maître est de s'insinuer dans l'esprit de ses disciples, afin de redresser leurs préjugés, de suivre pas à pas l'éclosion de leur pensée, et au lieu de leur imposer une doctrine immuable, de leur laisser l'honneur et la satisfaction de découvrir eux-mêmes la vérité (1). Aussi, pour toute cette partie de la philosophie qui fait appel avant tout aux données du sens intime et de la conscience morale (2), voyez la méthode qu'il préfère. C'est d'ordinaire une définition qui est cherchée de concert, puis soumise à l'épreuve de cas particuliers, corrigée, s'il le faut, et vérifiée de nouveau, jusqu'à ce qu'elle soit ou rejetée tout à fait ou acceptée comme une donnée désormais démontrée.

Ici rien de semblable : la flexibilité et la souplesse du talent de Platon nous apparaissent sous un jour nouveau. Au lieu d'un colloque fécond en reparties, ce sont des discours qui se succèdent comme autant de monologues, sans qu'aucune réflexion ne les interrompe, sans qu'aucune critique sérieuse ne les suive. Le *Phèdre* s'ouvre sans doute par la lecture d'une composition réelle ou supposée de Lysias : mais le rhéteur n'a la parole que pour être vertement

(1) Outre ces raisons indiscutables, quelques critiques prêteraient volontiers à Platon des réflexions analogues à celles que nous lisons dans la préface du *Prêtre de Némi* : « Les vérités de l'ordre philosophique ne doivent être ni directement niées ni directement affirmées : elles ne sauraient être l'objet de démonstrations. Tout ce qu'on peut, c'est de les présenter par leurs faces diverses, d'en montrer le fort, le faible, la nécessité, les équivalences. Tous les hauts problèmes de l'humanité sont dans ce cas... On ne fera jamais de dialogues sur la géométrie, car la géométrie est vraie d'une façon impersonnelle. Mais tout ce qui implique une nuance de foi, d'adhésion voulue, de choix, d'antipathie, de sympathie, de haine et d'amour, se trouve bien d'une forme d'exposition où chaque opinion s'incarne en une personne et se comporte comme un être vivant. »

(2) Ainsi s'explique l'exception si remarquable que nous offre l'enseignement essentiellement cosmologique du *Timée*.

repris par Socrate, et cette leçon approfondie d'éloquence se termine par un dialogue à la fois des plus piquants et des plus instructifs. Socrate chez Agathon n'a d'autres droits que ceux de tout invité à la table d'un homme du monde : la courtoisie ne lui permet ni de s'ériger en censeur du reste des convives, ni de s'isoler de la compagnie pour se livrer avec un voisin aux agréments d'un entretien particulier.

Faut-il rappeler ici ce précepte de l'art ancien qui ne permettait pas à plus de trois personnages à la fois de prendre part au même débat dramatique (1)? Autour de Socrate mourant se pressent de nombreux disciples : néanmoins Simmias et Cèbès sont seuls en scène dans l'admirable discussion du *Phédon*. Procéder de la sorte dans le *Banquet*, c'était se condamner à étendre le rôle de trois des convives en reléguant tous les autres dans l'ombre. Le dessein de l'écrivain était différent. Et d'ailleurs se figure-t-on aisément un poète tel qu'Agathon et Aristophane, c'est-à-dire un Scribe ou un Beaumarchais, entamant avec Socrate une controverse suivie de psychologie ou de métaphysique ? La vengeance eût pu être complète, si Platon, par esprit de représailles, s'était avisé de provoquer et d'amener sur ce terrain le malicieux auteur des *Oiseaux* et des *Nuées* (2).

Au reste, malgré les apparences, la méthode du *Banquet* n'est pas aussi éloignée qu'il semble d'abord de celle des

(1) Ne quarta loqui persona laboret.

(HORACE.)

(2) « Le vulgaire se moque du philosophe qui, à certains égards lui paraît plein d'orgueil, et à d'autres égards ignorant des choses les plus communes, et embarrassé sur tout. Mais lorsque le philosophe peut à son tour attirer ces hommes vers une sphère supérieure..., alors ils rendent les armes : peu accoutumés à contempler de si haut les objets, la tête leur tourne, ils sont étonnés, interdits : ils ne savent ce qu'ils disent, et ils apprêtent à rire à quiconque a reçu une éducation libérale. » (*Théétète*)

autres dialogues. De part et d'autre il s'agit de passer en revue la diversité des opinions et des erreurs, d'attaquer une question sous toutes ses faces, d'en mesurer et d'en parcourir le vaste horizon. Sans doute Platon eût pu user envers Agathon et ses convives de la même verve ironique sous laquelle il accable les Gorgias, les Polus et les Thrasymaque : nous ne chercherons pas (l'enquête ne saurait aboutir) pourquoi il s'est cru tenu à plus d'égards. Et cependant si l'on y prend garde, dans cette suite de discours frivoles, incomplets, quoique prétentieux, ne découvre-t-on pas un ingénieux persiflage de la rhétorique banale qui, contente de faire assaut de belles paroles ou d'étaler une érudition quelconque, ne se met point en peine de creuser jusqu'au cœur de son sujet?

Ainsi, montrer qu'en dehors d'une initiation préalable, un esprit même heureusement doué, même habile à jouer avec le paradoxe ou à revêtir d'une forme spirituelle les opinions courantes, fût-ce un savant comme Éryximaque, ou un poète applaudi comme Agathon et Aristophane, est incapable de s'élever au-dessus de notions superficielles, incapable surtout d'atteindre à la sphère de l'idéal, de l'immuable, de l'absolu : prouver que la philosophie au contraire tient en réserve de vrais trésors, et que seule elle a le pouvoir d'illuminer, de transfigurer à la lumière de l'idée les notions les plus communes, les discussions les plus vulgaires, voilà la tâche du *Banquet* : or n'est-ce pas celle à laquelle Platon s'est tout entier consacré ! En somme, ici comme ailleurs, c'est à Socrate qu'il est réservé non seulement de signaler discrètement le vice des méthodes et le vice des théories, mais d'entraîner ses auditeurs, et de nous entraîner nous-mêmes à sa suite hors de la caverne des sens, vers cette région céleste où la Beauté sans tache resplendit d'un immortel éclat.

Platon s'est-il borné à reproduire ici des théories personnelles propres à chacun des orateurs, ou au contraire a-t-il

entendu faire œuvre originale en incarnant dans ses divers interlocuteurs l'un des grands courants qui se partageaient alors les beaux esprits d'Athènes (1)? Est-ce le chœur des sophistes, des rhéteurs, des poètes dont le coryphée va prendre la parole? et ce concours d'éloquence entre personnages historiques s'ouvre-t-il en réalité entre la philosophie d'une part, la mythologie, la politique, la science, la poésie et l'art de l'autre! La question a été plus d'une fois agitée. Deux choses sont certaines; c'est que les Attiques ont excellé de tout temps dans l'art des imitations oratoires, et que Platon n'a pas commis la faute de prêter à des Athéniens très connus des explications et un langage en flagrant désaccord avec leur caractère.

IV. — Le Sujet.

Nous avons examiné les divers personnages, étudié la méthode suivie, il est temps de parler du sujet même de l'entretien.

Le souper est achevé : les convives se sont acquittés des libations et des autres cérémonies traditionnelles : on convient que chacun ne boira que pour son plaisir, et la joueuse de flûte congédiée; « Si vous m'en croyez, dit Éryximaque, nous lierons ensemble quelque conversation (2). Je vous en proposerai même le sujet, si bon vous semble. — Chacun d'applaudir et de l'engager à entrer en matière. — Éryximaque reprit donc : Je commencerai par ce vers de la *Mélanippe* d'Euripide (1) : *Ce discours n'est pas de moi, mais de Phèdre.* Car Phèdre me dit chaque jour avec un accent d'indignation : — N'est-ce pas une chose étrange que de tant de poètes qui ont composé des péans et des hymnes en l'honneur de la plupart des dieux, aucun n'ait fait l'éloge de l'Amour, ce dieu si grand, si puissant? Vois les sophistes habiles et notamment l'excellent Prodicus (2) : ils rédigent dans leur prose de grands discours à l'éloge d'Hercule et des autres demi-dieux... Il n'est presque rien qui n'ait eu son panégyrique. Comment donc dans cette universelle ferveur de louanges personne n'a-t-il entrepris de célébrer dignement l'Amour! est-il concevable qu'on ait oublié un si grand dieu! — Pour moi, répond Éryximaque, je suis entièrement de l'avis de Phèdre. Il me tient au cœur de payer mon tribut à l'Amour et de me le rendre favorable. En même temps il me semble qu'il siérait très bien à une compagnie telle que la nôtre d'honorer ce dieu. Si vous m'en croyez, voilà un sujet de conversation tout trouvé, sur lequel chacun improvisera de son mieux » (3).

(1) D'habiles hellénistes ont reconnu dans le discours de Phèdre un pastiche de la manière de Lysias : dans celui d'~~Antiphon~~ Agathon, les assonances chères à toute l'école de Gorgias : dans celui de Pausanias, le rythme presque poétique des périodes, invention d'Isocrate et de Thrasymaque.

(2) Proposition bien digne d'un peuple aussi disert et aussi spirituel. Ἡ χωρὶς λόγων τράπεζα φάτνης οὐδὲν διαφέρει, a dit un ancien.

La proposition est unanimement adoptée : rien de plus naturel. « Ce ne sont point, écrit un ancien (4), des problèmes obscurs, abstraits, compliqués, difficiles, qu'il faudra agiter le verre en main, mais des questions faciles quoique utiles, sur des matières appropriées à la circonstance, en sorte que les Muses viennent se joindre aux Nymphes pour tempérer la joie qui jaillit naturellement des

(1) Ce vers, comme plusieurs autres du poète populaire, est fréquemment cité dans l'antiquité.

(2) Son apologie d'*Hercule entre le Vice et la Vertu* est demeurée célèbre. Cf. Xénophon (*Mémorables*, liv. II), et Cicéron (*De officiis*, liv. I).

(3) 176 E — 177 D.

(4) Macrobe, dans le passage déjà cité des *Saturnales*. Il dit ailleurs : « Oportet enim versari in convivio sermones ut castitate integros, ita appetibiles venustate. » La seconde recommandation, il faut l'avouer, est mieux observée ici que la première.

coupes pleines... Faut-il frapper le vice ? Le philosophe à table ne le fera qu'en dissimulant ses coups : tel Bacchus frappe de son thyrse dont le fer est caché au milieu du lierre qui l'embrasse de ses replis. »

Il est aisé de se convaincre que dans le *Banquet* ces prescriptions ingénieuses ont été suivies à la lettre. Comment d'une matière toute profane et qui ne semblait faite que pour intéresser les rhéteurs et les poètes, le génie de Platon a su tirer d'admirables leçons philosophiques, c'est ce que nous verrons plus tard. Ici nous n'avons à juger que l'artifice employé par l'écrivain. Est-il vrai qu'avant Platon aucun Grec n'avait chanté l'Amour (1) ?

Inutile d'interroger Homère : c'est un dieu ignoré du vieux poète, et qui fait sa première apparition, d'une manière vraiment imprévue, dans la *Théogonie* d'Hésiode, où il équivaut à une sorte de démiurge rapprochant les éléments épars du monde primitif. On y lit en effet : « Au commencement fut le Chaos, puis Géa au vaste sein, puis le ténébreux Tartare et enfin l'Amour, le plus beau des immortels, qui pénètre de sa douce langueur et les dieux et les hommes, qui dompte tous les cœurs et triomphe des plus sages conseils (2). Ailleurs, dans le même poème, il semble abdiquer cette antique origine, car nous le voyons marcher avec le bel Himéros à la suite de Cypris, lorsque la déesse sortie de l'écume de l'onde va siéger dans l'assemblée de l'Olympe. Les Orphiques dans leurs bizarres rêveries ne

(1) Voir la savante dissertation de Gerhard, *Ueber den Gott Eros*, insérée dans les Mémoires de l'Académie de Berlin (1848).

(2) Vers 116, 119 et 120. — Plutarque relève une profonde intelligence des lois de la nature chez le poète, qui fait ainsi de l'Amour le plus ancien de tous les dieux, celui à qui, en somme, tout doit l'existence. Je crois néanmoins que le scoliaste s'inspire de théories très postérieures quand il donne de ce dieu d'Hésiode la curieuse explication métaphysique que voici : Τὴν ἐγκατεσπαρμένην φυσικῶς κινητικὴν αἰτίαν ἑκάστῳ τῶν ὄντων, καθ' ἣν ἐφίεται ἕκαστος τοῦ εἶναι.

pouvaient manquer d'assigner à l'Amour un rôle cosmogonique : c'est de lui que procèdent le développement et l'association des divers éléments ; à ce titre, il reparaît sous le nom de Φιλία dans le système d'Empédocle (1), et comme le premier né de Γένεσις dans le poème de Parménide (2) : à ce titre également il était adoré à Thespies comme le dieu par excellence et le créateur de toutes choses (3). Néanmoins les archéologues reconnaissent qu'Éros n'a pas de mythe particulier, bien défini, qui s'impose à l'art et accuse nettement une physionomie plastique. Les poètes l'ont moins exalté, peut-être l'ont-ils mieux compris : ils l'ont considéré et étudié, si je puis dire, non dans un passé légendaire, mais dans le présent.

Sappho et Anacréon lui prêtent des ailes, un carquois, un arc et une torche, emblèmes de son action sur le cœur humain. Qui ne se souvient du beau chœur d'*Antigone* : « Amour, invincible amour ! tu subjugues les puissants et tu reposes sur les joues délicates de la jeune fille : nul parmi les dieux immortels ou les hommes éphémères n'échappe à tes traits : celui que tu possèdes est en proie au délire. Les justes eux-mêmes sont entraînés par toi à l'injustice, où ils trouvent leur ruine : pour toi des fils s'élèvent contre leur père : tout cède au brillant attrait des

(1) Il est à remarquer que pour désigner la force qui préside au mélange et à la combinaison des substances, Empédocle se sert aussi des mots φιλότης, στοργή, ἁρμονίη, Ἀφροδίτη, jamais d'ἔρως.

(2) Plutarque (*Eroticos*, 756 F) écrit au sujet de ce passage de Parménide cité également par Aristote : Διὸ Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇ κοσμογραφίᾳ (la seconde partie de son poème). Les diverses interprétations dont ce vers a été l'objet sont très bien résumées par M. Bonghi dans sa traduction du *Banquet* (p. 130 et suiv.)

(3) La scène de l'*Eroticos* de Plutarque se déroule précisément durant les jeux magnifiques que les Thespiens célébraient tous les cinq ans en l'honneur de l'Amour.

yeux d'une jeune vierge : tu es associé à l'empire des lois d'où est sorti l'univers : rien ne triomphe de Vénus, quand la déesse veut se jouer de nous. » On sait la place qu'occupent chez Euripide l'amour, sa naissance, ses ivresses, ses fureurs (1). « Ne pas reconnaître dans l'amour un grand dieu, le plus puissant de tous les démons, s'écrie-t-il, c'est être aveugle ou ignorer la beauté (2) : » et dans un des chœurs d'*Hippolyte* : « Amour, amour, qui distilles dans les yeux le désir, en insinuant une douce volupté dans les cœurs contre lesquels tu prends les armes, ne déchaîne pas contre moi ta fureur. En effet, ni le feu, ni les rayons des astres ne sont comparables aux traits de Vénus, lancés par les mains d'Éros, fils de Jupiter. En vain, en vain sur les bords de l'Alphée, et dans le sanctuaire d'Apollon Pythien la Grèce immole des hécatombes, si nous négligeons le culte de l'Amour, maître souverain des hommes et gardien des plaisirs de Vénus. » Aristophane lui-même rajeunissant dans ses strophes étincelantes la vieille mythologie, fait écho sur ce point au poète contre lequel il a épuisé sa verve railleuse : écoutons plutôt le chœur des *Oiseaux* (3) : « Au sein des abîmes infinis de l'Érèbe, la Nuit aux noires ailes pondit

(1) On lit dans un fragment du moraliste de Chéronée cette appréciation de la comédie nouvelle : « Les pièces de Ménandre prises dans leur ensemble ont un lien unique, un souffle commun, l'amour ». Euripide, on le voit, avait fait école.

(2) Qu'il nous soit permis de citer ici le texte peu connu de ce fragment d'une tragédie intitulée Αὐγή (Stobée, *Serm.*, LXI, p. 387) :

Ἔρωτα δ᾽ ὅστις μὴ θεὸν κρίνει μέγαν,
Καὶ τῶν ἁπάντων δαιμόνων ὑπέρτατον,
Ἢ σκαιός ἐστιν, ἢ καλῶν ἄπειρος ὢν
Οὐκ οἶδε τὸν μέγιστον ἐν ἀνθρώποις θεόν.

(3) Vers 525-541 (Cf. v. 1274-1280). Aristophane dans un passage de notre dialogue (189 C) signale lui-même avec étonnement l'absence d'un temple de l'Amour à Athènes et dans les autres cités les plus remarquables de la Grèce.

l'œuf d'où sortit un jour l'Amour, le gracieux Éros, aux ailes d'or étincelantes, rapides comme le vent d'orage... Ainsi notre origine est bien plus antique que celle des habitants mêmes de l'Olympe. Nous sommes nés de l'Amour, mille preuves l'attestent. Nous avons des ailes et nous en prêtons aux amants (1). »

Si brillantes qu'elles soient, ces brèves effusions lyriques jetées au milieu de pensées bien différentes suffisent-elles à donner un démenti aux doléances de Phèdre ? On n'oserait l'affirmer. Une remarque analogue s'applique à l'intervention bizarre, presque inintelligible de l'Amour dans les vieilles cosmogonies : quant aux philosophes du VI[e] et du V[e] siècle, on peut dire qu'à peine ils ont prononcé son nom. Je sais bien que le Socrate du *Banquet* fait profession de ne savoir que l'amour, sauf à reconnaître ensuite avec un sourire légèrement ironique que cette affirmation n'est pas exempte d'une certaine forfanterie (2) : le Socrate de l'histoire s'est borné à envisager cette passion à un point de vue psychologique et pédagogique (3), sans entrevoir, sans même pressentir la hauteur à laquelle devait atteindre sur ce point comme ailleurs, la spéculation platonicienne. Aussi bien son illustre disciple, à la porte de l'Académie où se réunissaient ses fidèles, rencontrait-il chaque jour l'autel de l'Amour et une statue de ce dieu (4).

Au reste, Platon ne s'est pas élevé d'un bond, si l'on me permet cette expression familière, aux sommets où la prophétesse Diotime va nous entraîner à sa suite. Le sujet est

(1) Vers 696.

(2) 177 D et 198 D.

(3) Comparer *Mémorables*, II, 6, 28. Quant au discours de Socrate sur l'Amour dans le *Banquet* de Xénophon (chapitre VIII), il est aisé de se convaincre qu'il joue dans l'ensemble de la composition le rôle d'un simple épisode.

(4) Athénée, 561 D. C'est à cet autel que les éphèbes allumaient leurs torches dans les lampadophories qui se célébraient aux Panathénées.

à peine ébauché dans le *Lysis*, où la discussion roule presque entière sur le désir considéré comme source de l'amitié (φιλία). Dans le *Phèdre*, l'horizon du philosophe s'étend et surtout se colore de teintes plus chaudes et plus brillantes : néammoins sa pensée garde quelque chose de flottant, ou comme il s'exprime lui-même, de dithyrambique. Déjà le *Cratyle* nous avait valu une première et bizarre étymologie du mot ἔρως (1): le *Phèdre* en hasarde une seconde, au cours d'une de ces définitions que sème en se jouant une dialectique encore incertaine dans sa méthode : « Quand le désir déraisonnable étouffant dans notre âme le goût du bien se porte tout entier vers le plaisir que promet la beauté, et qu'il s'élance avec tout l'essaim des désirs de la même famille vers la seule beauté corporelle, sa puissance devient irrésistible, et tirant son nom de cette force, il s'appelle amour (2). » Et plus loin, au terme de la discussion qui occupe la première partie du dialogue : « De tous les délires, celui de l'amour est le premier : et je ne sais comment, nous-mêmes, en essayant de nous figurer cette passion, tantôt nous rapprochant et tantôt nous écartant de la vérité, sans aller dans nos fictions au delà d'une spécieuse vraisemblance, nous avons improvisé un hymne poétique d'une mesure pleine de noblesse en l'honneur de l'Amour, ton maître et le mien, Phèdre, le dieu des beaux jeunes gens (3). »

Choisies entre cent autres, ces deux citations du *Phèdre*, en même temps qu'elles nous ramènent par une transition directe en face de la scène qui se déroule dans le *Banquet*, nous obligent à arrêter malgré nous notre attention sur

(1) 420 A : ἔρως, ὅτι ἐσρεῖ ἔξωθεν.

(2) 238 C : ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία... ἐῤῥωμένως ῥωσθεῖσα... ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη.

(3) 265 A-B.

un des côtés les plus délicats, et, disons-le sans hésiter, les moins attrayants de notre sujet.

« La pensée et l'amour, a dit un moderne, sont les ailes de l'âme : les uns s'en servent pour monter à des hauteurs sublimes, les autres pour descendre dans des gouffres sans fond. » L'histoire des mœurs grecques est bien faite pour justifier cette réflexion qui s'impose en quelque sorte au commentateur du *Banquet*. Porte-t-il ses regards du côté du ciel, il se sent comme soulevé par le souffle du spiritualisme le plus pur ; abaisse-t-il ses regards sur la terre, il se heurte à la peinture à peine dissimulée d'une incroyable abjection. D'un côté, un idéal que les siècles chrétiens ont eu peine à dépasser; de l'autre, des sentiments qui révoltent à ce point notre nature qu'on dirait, selon le mot d'un critique, un roman venu d'une autre planète. D'où naît cet affligeant contraste ?

Dans l'âge héroïque, les passions avaient quelque chose de violent et d'emporté : les mœurs n'en gardaient pas moins une pureté relative qui, dans certaines scènes d'Homère, ravit à bon droit l'admiration. Pour jeter un blâme sur l'amitié d'Achille et de Patrocle, il a fallu que l'imagination dépravée des âges suivants fît, pour ainsi dire, violence au texte de l'*Iliade*. Mais bientôt le vice dont nous voulons parler apparaît, inattendu, inexplicable. Les sages hésitent, les hommes d'État le tolèrent, les poètes l'embellissent et le célèbrent. Il s'étale dans les fragments d'Alcée et d'Ibycus ; Solon en parle avec une étrange et triste indifférence : par cela même qu'il l'interdisait à l'esclave, il semblait, dit Plutarque, y provoquer l'homme libre. Et cependant au VIe siècle, l'antique simplicité n'avait pas encore irrévocablement disparu. Après les triomphes des guerres médiques, les raffinements croissants de la civilisation, loin d'étouffer le mal, ne firent qu'en accélérer les progrès, comme si ce fût la destinée de toute société polie

et élégante de receler dans son sein des germes visibles ou cachés de corruption.

La Grèce contemporaine de Sophocle et de Platon en vient jusqu'à tirer vanité de sa licence même ; c'est un des titres qu'elle invoque pour se distinguer de tous les pays soumis à la domination des barbares (1) ; et si à Sparte où la discipline extérieure était si sévère, on vantait Agésilas d'avoir échappé à la tentation, que devait-il se passer à Athènes où les mœurs publiques jouissaient d'une liberté à peu près illimitée ? Les plus honnêtes en rougissaient : mais l'entraînement de l'exemple avait raison de leurs velléités de résistance (2). S'il faut en croire Platon, Socrate sur ce point se serait montré inébranlable : néanmoins le langage que lui prêtent ses disciples mêmes et ses admirateurs témoigne de bien fâcheuses condescendances, et les avances qu'il faisait de préférence aux jeunes gens paraissaient étranges même à Athènes : il cédait au penchant universel (3), sauf à être retenu par sa sagesse sur la pente où tant d'autres se précipitaient autour de lui et sous ses yeux. L'auteur de ce charmant dialogue intitulé l'*Économique*, celui qu'on appelle parfois le religieux Xénophon, parle de ce vice, à l'exemple de Socrate, comme d'une chose toute naturelle, et dans son *Banquet* il trouve à la fois des expressions énergiques pour le qualifier et des arguments ingénieux pour le défendre. Platon lui-même, si nous en jugeons par les dialogues de sa jeunesse, n'a pas dépassé d'abord ce niveau moral, au-dessus duquel semblent planer si haut les pages éloquentes du *Gorgias* et du *Théétète*.

Excuser une pareille aberration, l'historien moderne des mœurs antiques n'y peut songer : mais quand il la voit aussi répandue chez un peuple justement fier de sa supériorité intellectuelle, il a peut-être le devoir de l'expliquer.

(1) Comme le fait ici Pausanias (182 B).

(2) Voir le début du *Lysis*.

(3) Voir le *Charmide*.

C'est une loi de la vie que tout instinct qui ne trouve pas sa satisfaction naturelle la cherche où elle n'est pas, où elle ne doit pas être. L'amour, tel que nous le comprenons aujourd'hui, n'a pas été étranger à l'antiquité ; Andromaque et Pénélope sont là pour nous le rappeler : toutefois, plus on descend le cours des âges, moins le cœur y a de part, plus l'utilité sociale apparaît comme le facteur dominant de toute union légitime. De même, si nous en jugeons par quelques peintures des poètes, par les fragments et les débris des temples radieux de l'Acropole, la pudeur bannie du reste de la terre demeurait l'une des parures de la jeune Athénienne, en dépit des symboles licencieux dont la cité ornait les rues où se déroulait la procession solennelle des Panathénées. Mais ces jours de fête étaient les seuls où la femme prît part à la vie publique : constamment confinée dans le gynécée, elle restait cachée à tous les regards et l'on peut dire que les Grecs du temps de Périclès ne lui faisaient pas dans la société une place bien supérieure à celle qu'on consentait à lui accorder dans l'Inde et dans l'Orient (1) ; ce siècle, sans rival sous tant de rapports, n'a vu naître aucune Athénienne qui ait exercé une action et laissé un souvenir comparable à ce que l'histoire de Rome nous raconte de Cornélie (2). L'homme et la femme vivent de deux vies non pas seulement extérieurement différentes,

(1) « Der Gesammteindruck ist der des Unterdrückens » (Bekker dans *Chariclès*).

(2) Dans les villes d'origine éolienne, il semble que la femme ait eu sa part non seulement dans les réjouissances publiques, mais dans l'ensemble de la vie sociale. A Athènes, au contraire, aucune n'est sortie et ne pouvait sortir de l'obscurité de la vie privée. « Celle-là est la meilleure dont les hommes parlent le moins en bien ou en mal » (Périclès dans Thucydide, II, 45). — La comédie nouvelle a sans doute ses licences : mais certains rôles de femmes, chez Ménandre, ont une délicatesse et une moralité à peu près inconnues aux comiques ses devanciers.

mais essentiellement distinctes : l'amour de la femme est classé parmi les sentiments domestiques et vulgaires, parmi les penchants inférieurs, auxquels la nature tour à tour nous invite et nous contraint à céder, mais qui enlèvent plus qu'ils n'ajoutent à notre dignité, à notre culture morale : conception, on le voit, diamétralement opposée à celle de la chevalerie du moyen âge.

Aussi bien pour le Grec, la famille ne vient que bien après la patrie : le foyer est sans attrait, comparé à la place publique ; conquérir la gloire sur un champ de bataille, se pousser au premier rang dans la politique, mériter les palmes de la poésie, du savoir ou de l'éloquence, voilà l'idéal de celui qui, avant d'être fils ou père, est citoyen. Or, pour toutes ces choses, l'aide et l'appui de la femme sont ou paraissent inutiles : on la dédaigne, on la regarde comme également incapable de connaissances et de vertus sérieuses, on éprouve à son égard moins de respect que de pitié (1). Aujourd'hui la femme relevée par le christianisme, appelée par la religion à la connaissance des mêmes mystères, à la pratique des mêmes devoirs, à la possession de la même destinée, est presque en tout l'égale de l'homme ; et quand elle atteint à toute la hauteur de sa mission sociale, nous croyons, loin de déroger, nous honorer en nous inclinant devant elle.

Platon, qui a fui le mariage, partage sur ce point, malgré son génie, tous les préjugés de ses contemporains. Il semble, dit à ce propos M. Waddington, que dans sa pensée les âmes des femmes figuraient autrefois dans le cortège de quelque divinité inférieure : elles ne volaient pas comme nous à la suite de Jupiter. Là même où frappé des inconvénients de la situation il veut, par un remède pire que le

(1) Le personnage d'Iphigénie est certainement un des plus touchants d'Euripide : et néanmoins c'est à la fille d'Agamemnon que le poète fait dire : Εἷς γε ἀνὴρ κρείσσων γυναικῶν μυρίων (*Iphig. à Aulis*, 1373).

mal, supprimer toute distinction entre l'éducation de la femme et celle de l'homme, il proclame bien haut qu'en tout la première est inférieure au second (1). N'est-ce pas lui qui a écrit dans le *Timée* ces lignes méprisantes : « Entre les hommes qui avaient reçu l'existence, ceux qui se montrèrent lâches et passèrent leur vie dans l'injustice, furent, selon toute vraisemblance, métamorphosés en femmes à la seconde naissance. »

Pendant que la femme était ainsi condamnée à une sorte de réclusion perpétuelle, enfants et jeunes gens nus remplissaient chaque jour les gymnases et les palestres, se livrant à tous les ébats et à tous les exercices de leur âge, auxquels les hommes mûrs et même les vieillards prenaient plaisir à assister. Ce qui, au témoignage de Platon lui-même (2), avait été considéré à l'origine comme un spectacle honteux et ridicule dont les plaisants d'alors s'étaient moqués, non sans raison, avait fini par entrer absolument dans les mœurs, responsables dès lors de la corruption qui en était la suite (3). Inutile d'insister. La beauté masculine, remarquable dans cette race privilégiée, était ainsi seule en possession de créer une jouissance esthétique, et ce qui était bien autrement grave, d'éveiller une passion véritable. Pour se faire une idée du délire tout sensuel dont un Grec

(1) *République*, V, 455 E : ἐπὶ πᾶσι ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός. — Cf. *Lois*, VI, 781.

(2) *République*, V, 452 C.

(3) Ennius écrivait avec sa rudesse de vieux Romain :

Flagitii principium est nudare inter cives corpora.

« Man wird daran nicht zweifeln kœnnen, dass die Gymnasien der Heerd waren auf dem die Flamme unreiner Leidenschaft entzündet und angefacht wurde. » (Bekker). — Platon et Plutarque, nous le verrons, n'ont sur ce point aucune hésitation. Pourquoi dès lors, a-t-on dit, ces moralistes, et ceux qui pensaient comme eux, n'ont-ils pas demandé et exigé qu'on fermât palestres et gymnases? L'entreprise dépassait à la fois leur pensée et leurs forces.

était capable en pareille circonstance, il faut lire ou le *Charmide* ou ces lignes du *Banquet* de Xénophon : « Lorsque paraît dans la nuit la clarté d'une étoile, chacun la contemple ; ainsi la beauté d'Autolycus attirait tous les yeux. » De là les complaisances les plus folles, les démarches les plus insensées : pour s'assurer les faveurs de son mignon, on fait un siège en règle, on couche à sa porte, on recourt aux serments, aux supplications, on joint les larmes aux prières, on descend à mille bassesses auxquelles un esclave aurait honte de s'abaisser (1). De là des liaisons que les plus scrupuleux excellaient à colorer de mille prétextes, jusqu'à invoquer pour les couvrir les grands mots de sagesse et d'honnêteté. On leur attribuait un rôle politique, bien mieux, une vertu éducatrice qui servait en tout cas à en dissimuler absolument la honte. Ce sentiment était proclamé admirable et bienfaisant, et la religion elle-même était appelée à le consacrer.

Le culte d'Éros, écrit Schœmann (2), avait surtout un caractère éthique : Praxitèle avait représenté le dieu comme un jeune garçon dans la fleur de la vie ; on adorait en lui la puissance qui rapprochait les âmes des hommes faits et des adolescents dans l'amitié et dans l'amour. Aussi les Spartiates et les Crétois lui offraient-ils des sacrifices au moment de livrer bataille. Les Samiens lui avaient dédié un gymnase, et sacrifiaient à Éros comme au dieu qui enflammait le courage des hommes et des jeunes gens, et leur inspirait la force de demeurer inébranlables dans le combat

(1) Ce sont les expressions mêmes dont se sert Pausanias dans le *Banquet* (183 A). Et il ajoute : « Tout cela sied merveilleusement à un homme qui aime : non seulement on souffre ses bassesses sans y attacher de déshonneur, mais on l'estime comme quelqu'un qui s'acquitte consciencieusement de son devoir. » Il y a plus d'enthousiasme encore, si c'est possible, dans la peinture que fait Aristophane (192 A) de cette perversion morale.

(2) *Les antiquités grecques*, tome II, p. 608 de l'édition française.

pour l'honneur et pour la liberté. Allant plus loin encore, le panégyriste moderne des institutions doriennes, Otfried Müller, nous parle avec une sorte d'admiration de « la libre amitié unissant l'adolescent à l'homme mûr qui l'avait distingué et ne le quittait jamais, le formant à la vertu et à la virilité, modèle vivant dont son jeune ami s'efforçait de devenir digne. C'était chose noble et pure, quoique ce sentiment ne fût pas seulement spirituel, que les sens y eussent leur part, qu'il s'y mêlât le plaisir qu'inspirent la beauté et la jeunesse, conséquence absolument nécessaire dans un temps qui ne séparait pas encore le moral du physique. » Si les éloges de l'érudit allemand sont mérités, c'est que d'une même source jaillissaient à la fois une eau limpide et une onde bourbeuse, de même que la sève qui monte de la terre fait germer ici les fruits les plus délicieux, là les poisons les plus mortels.

Malgré tout, certains rapprochements sont fâcheux, et l'on se rappelle involontairement le vers d'Horace :

Sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit.

Lorsque la tête pleine de certains récits et de certains tableaux on aborde la lecture du *Phèdre* et du *Banquet*, on éprouve, pour ne rien dire de plus, une déception et une contrariété faciles à comprendre. Pourquoi de telles descriptions, de telles allusions viennent-elles gâter une psychologie aussi fine, une esthétique d'un spiritualisme aussi pur ? Était-ce la peine de bannir l'*Iliade* et l'*Odyssée* comme immorales, lorsqu'on se rend coupable soi-même de pareils égarements ? l'objection a été faite, et dès l'antiquité (1).

Hâtons-nous de dire que malgré les apparences il n'est jamais entré dans la pensée de Platon de se faire l'apologiste déclaré d'une honteuse corruption. Il ne cesse de le

(1) Notamment par Héraclite dans ses *Allégories homériques* : Τοὺς Πλάτωνος διαλόγους ἄνω καὶ κάτω παιδικοὶ καθυβρίζουσιν ἔρωτες. οὐδαμοῦ δὲ οὐχὶ τῆς ἄρρενος ἐπιθυμίας μεστός ἐστιν ὁ ἀνήρ.

répéter, c'est à l'âme qu'il entend que l'on s'adresse (1) ; s'il parle de ce sentiment, il fait un courageux effort pour le transformer ; ce qu'il a en vue dans ces liaisons, c'est un encouragement mutuel au bien, non une satisfaction coupable donnée aux sens. Pour ne parler ici que du *Banquet*, qu'on lise le discours de Socrate : on n'y trouvera pas une phrase, pas un mot qui ne respire cette interprétation idéale (2).

Sans doute Platon aurait grandi à nos yeux s'il avait énergiquement flétri un penchant aussi immoral (3), ou du moins si en prenant la plume il en avait éloigné de son esprit jusqu'à la pensée. En pareil cas, il ne suffit pas pour réprouver le vice de lui opposer le tableau même embelli de la vertu. On a même fait un grief de plus au philosophe de la réserve qu'il s'est imposée, des ménagements visibles qu'il a pris pour ôter à certaines idées et à certaines peintures ce qu'elles auraient eu de trop lubrique : on a rappelé les procédés en honneur au dernier siècle dans le cénacle des encyclopédistes. Dissimuler la corruption sous un vernis d'honnêteté et d'élégance, c'est tendre un piège de

(1) Ψυχῆς ἐρᾶν. « Eine für die Denkungsart jener Zeit in der That gefæhrliche Distinction, die recht gut klingt, mit der man sich aber leicht tæuschte. » (Bekker).

(2) Cf. *République*, III, 403 A : « L'amour qui est selon la raison est un amour sage et réglé du beau, d'où la volupté ne doit jamais approcher. Ainsi dans l'État dont nous traçons le plan, il sera ordonné par une loi expresse que les marques de tendresse, d'union, d'attachement données par l'amant à l'objet aimé, s'il le persuade, soient de même nature que celles d'un père à son fils, pour une fin honnête, et que, dans le commerce qu'il aura avec son favori, il ne laisse jamais supposer qu'il aille plus loin, s'il ne veut pas encourir le reproche d'homme sans éducation, qui n'a pas le sentiment du beau. »

(3) Plusieurs passages de notre dialogue même établissent qu'en prononçant une condamnation sévère, Platon aurait certainement trouvé autour de lui de très chaudes approbations.

plus à la faiblesse humaine (1). Par ses considérations équivoques, a-t-on dit, Platon, qu'il l'ait voulu ou non, a aggravé le mal : mieux valait Aristophane avec son réalisme cynique. Réduit au discours de Socrate, le *Banquet* serait une des plus grandes merveilles philosophiques qu'il y ait au monde ; mais avant de nous conduire à cette terre promise, pourquoi nous promener aussi longtemps à travers des pays malsains ?

Parler ainsi, c'est oublier que Platon était un Grec, un Athénien, et un Athénien du IVe siècle. Un auteur, même un auteur de génie, est toujours par quelque côté le reflet de son temps : en voulant s'isoler trop complètement des idées régnantes, il se désarmerait à l'avance en face de ceux mêmes qu'il entreprend de corriger. Aristote préfèrera discuter des théories, des doctrines : il écrira en savant pour la postérité. La philosophie de Platon a gardé quelque chose de la méthode et des entretiens vivants de Socrate : c'est moins un enseignement didactique qu'une œuvre de moralisation. La vie contemporaine avec ses errements, ses illusions, ses préjugés, ses erreurs, voilà son point de départ : et comme c'est à ses contemporains avant tout que Platon destine et entend recommander ses ouvrages, il entre dans les idées courantes afin de les redresser plus sûrement au profit d'un idéal nouveau.

En veut-on des exemples ?

Une mythologie immorale s'imposait à la faveur de l'admiration excitée par la poésie : l'art du peintre et du sculpteur tendait à n'être plus qu'une fête préparée aux sens : Platon relève ces erreurs dans l'unique but d'insister sur la mission élevée de l'artiste et du poète, nés pour être les

(1) Cf. Philon, *de vita cont.* : εὐπαράγωγα ταῦτα πάντα, δυνάμενα τῇ καινότητι τῆς ἐπινοίας τὰ ὦτα δελεάζειν. Καὶ γὰρ εἴ τι περὶ Ἔρωτος καὶ οὐρανίου Ἀφροδίτης κεκομψεῦσθαι δοκεῖ χάριν ἀστεϊσμοῦ περιείληπται — et la dissertation toute récente de M. Was : *Plato's symposion, eene erotische studie*, Arnheim, 1887.

auxiliaires du bien et les interprètes du vrai. — Autour de lui, une rhétorique vulgaire ne se préoccupe que de flatter et de plaire : il analyse ses procédés, critique ses prétentions, afin de lui substituer l'éloquence véritable, celle qui n'a d'autre objet que de soutenir les lois, de réprimer les passions, de rendre les hommes bons et heureux. — Le Grec aime le plaisir et le recherche partout : Platon, dans le *Philèbe*, aura garde de concevoir pour l'homme un bien suprême d'où le plaisir serait à jamais exclu : en revanche, il n'y laisse accès qu'aux « plaisirs véritables et purs, qui, formant le cortège de chaque vertu comme celui d'une déesse, marchent partout à sa suite ».

Il n'en va pas autrement du *Banquet*. Sans refuser à la beauté physique son prix, n'était-ce pas un indiscutable progrès que de la mettre à sa place, c'est-à-dire bien au-dessous de la beauté morale ? Au lieu de détruire ce lien, en apparence indissoluble, qui rattache l'adolescent à l'homme mûr, n'était-il pas opportun de le laisser subsister mais en le transformant, en lui donnant pour base l'enthousiasme commun du disciple et du maître pour la vérité philosophique dont celui-ci est à la fois le fidèle et le nécessaire interprète (1) ? Une intimité semblable subsistera, mais toute au profit de la culture morale. C'est ainsi que d'un instrument vicieux, Platon, comme on l'a dit, s'essayait à tirer des airs célestes (2), et se résignait aux apparences du mal en vue de préparer un plus grand bien.

(1) Qu'on relise à ce propos le discours d'Alcibiade, ou qu'on remarque au début même du dialogue (173 B) cette peinture d'Aristodème : Σωκράτους ἐραστὴς ὢν ἐν τοῖς μάλιστα τῶν τότε. C'est l'application de la théorie esquissée dans le *Phèdre* (257 B) : Ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ ἁπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται, et reprise dans le *Banquet* (211 B) : ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο καλὸν ἄρχηται καθορᾶν. Pour répandre ses idées, Platon consent sur ce point à parler le langage de tout le monde, sauf à donner aux mots un sens bien différent de celui qu'y attachait le vulgaire.

(2) « Socrates bedient sich der gegebenen Form, um mit den gegebenen Menschen in einer ihnen gelæufigen Form nur anknüpfen zu kœnnen... Platon behielt die Metapher, weil seine Griechen fortfuhren sie zu verstehen : aber er bildete sie so vielseitig aus, wie der Dialog es zeigt, bildete sie auch um und hat den Weg gewiesen, das Werthvolle aus der unhaltbaren Sache auszulœsen und in anderen Zusammenhang gebracht der Welt zu erhalten. » (v. Sybel, ouvrage cité, p. 67).

Remarquons enfin que si Platon parlait ainsi dans un temps où, à peine arrivé à la maturité, il voyait l'Académie naissante (un gymnase, ne l'oublions pas) envahie par une jeunesse enthousiaste, plus tard, quand les années auront refroidi son ardeur et ajouté à son expérience, son langage sera empreint d'une tout autre sévérité. Écoutons, au premier livre des *Lois* (1), pour ne citer que ce passage, l'Athénien dans lequel il se personnifie, s'adressant à Clinias de Crète et à Mégille de Sparte :

« Vos gymnases ont produit un très grand mal, en pervertissant l'usage des plaisirs de l'amour, tel qu'il a été réglé par la nature... De quelque façon qu'on veuille envisager ces plaisirs, sérieusement ou par badinage, il est certain que la nature les a attachés à cette union des deux sexes qui a pour fin la génération : toute autre union est un dérèglement criminel que l'excès de l'intempérance a seul pu produire. Chacun accuse les Crétois d'avoir inventé la fable de Ganymède. Jupiter passant pour l'auteur de leurs lois, ils ont imaginé cette fable sur son compte afin de pouvoir se permettre cette passion à l'exemple de leur dieu ».

Sachons gré à Aristote d'avoir, lui aussi, qualifié comme elle le méritait, cette dépravation grecque, au lieu de l'entourer de fâcheuses complaisances (2); mais lorsqu'on

(1) 636 B-D. — Platon revient encore avec plus de force sur cette condamnation au VIII[e] livre du même ouvrage (836 D et 841 D).

(2) Il est à remarquer cependant que, dans le passage de sa *Politique* (II, 1272 *a* 22) où son sujet l'amène en face de ce problème moral, il en ajourne la solution. — Dans sa *Rhétorique* (II, 25. 1402 *b* 3) il est question d'ἔρωτες πονηροί.

songe aux anathèmes dont le christianisme a dû la frapper, on lit avec une certaine satisfaction, sous la plume de Plutarque, ce dernier en date des moralistes de l'hellénisme païen : « Un bâtard, un enfant de ténèbres, a chassé l'amour vrai, son aîné. Car c'est d'hier, ami, c'est d'avant-hier qu'à la suite de ces exercices, où les jeunes gens se dépouillent entièrement, cet amour s'est glissé dans les gymnases. Il ne s'y est installé d'abord qu'en silence, puis il a gagné du terrain. Enfin peu à peu il a envahi les palestres : ses ailes ont poussé, et l'on ne réussirait plus à le contenir. Il insulte l'amour conjugal : il traîne dans la boue cet amour qui contribue à perpétuer éternellement le genre humain... Ceux qui aiment à se livrer à ce genre de débauche ont été rangés par nous dans la classe des libertins les plus éhontés. Mais comme il lui faut un prétexte honnête, un amoureux de cette sorte met en avant l'amitié et la vertu. Il se dit philosophe... (1) »

Qui ne connaît les plaintes amères de Polybe et de ses contemporains sur l'effrayante dépopulation des contrées grecques jadis les plus florissantes? Sans doute, les causes du mal étaient multiples : aucune ne dépassait en gravité celle que nous venons d'étudier.

V. — LA DISCUSSION.

C'est Phèdre qui a proposé l'éloge de l'Amour comme thème de l'entretien par où doit s'achever le *Banquet*. A lui dès lors, dans ce tournoi oratoire, de prendre le premier la parole.

(1) *Eroticos*, ch. V. Ainsi s'exprime l'un des interlocuteurs du dialogue : mais la παιδεραστία y a également son défenseur, comme si Plutarque hésitait à se prononcer en face des graves autorités qui ou ne l'avaient pas jugée coupable, ou n'avaient pas eu le courage de l'interdire.

Phèdre.

Jeune homme tout frais émoulu des leçons de ses maîtres, il a la tête pleine des plus beaux récits des poètes : sa philosophie, comme il arrive souvent à cet âge, se réduit à une brillante érudition, étalée d'ailleurs non sans talent. Nous le verrons, courant à la surface de son sujet, partir de considérations toutes terrestres pour aboutir aux îles des Bienheureux.

L'Amour est un grand dieu, dit-il, bien digne d'être honoré parmi les dieux et parmi les hommes pour mille raisons, pour son ancienneté d'abord et ensuite pour tous les biens dont il comble l'homme. Car quel plus grand avantage pour un jeune homme que d'avoir un amant vertueux, et pour un amant que d'aimer un objet vertueux ! Naissance, honneurs, richesses, rien ne peut au même degré que l'amour mettre dans l'homme ce double ressort d'une vie honnête, la honte du mal et l'émulation du bien : de sorte que si, par enchantement, une nation ou une armée pouvait n'être composée que d'amants et d'aimés (1), il n'y aurait point de peuple qui portât plus haut l'horreur du vice et l'estime de la vertu : des hommes ainsi unis, quoique en petit nombre, pourraient en quelque sorte vaincre le monde entier.

Ce n'est que parmi les amants qu'on sait mourir l'un pour l'autre. Et non seulement des hommes, mais des femmes même ont donné leur vie pour sauver ce qu'elles aimaient. La Grèce en a eu un éclatant exemple dans Alceste, fille de Pélias. Et, quoiqu'il se soit fait dans le monde beaucoup de belles actions, combien peu ont racheté des enfers ceux qui y étaient descendus ! Celle d'Alceste a paru si belle aux

(1) C'était le cas, dit-on, de la cohorte sacrée des Thébains (ἱερὸς λόχος) qui apparaît pour la première fois à la bataille de Leuctres (371) pour disparaître après celle de Chéronée (338). — (Cf. Athénée, XIII, 561, F.)

hommes et aux dieux, que ceux-ci, charmés de son héroïsme, la rappelèrent à la vie (1). Tant il est vrai qu'un amour noble et généreux ravit d'admiration les dieux mêmes!

Plutôt que d'imiter Alceste et de mourir pour ce qu'il aimait, Orphée s'ingénia à descendre vivant aux enfers. Aussi, au lieu de lui rendre son épouse qu'il venait chercher, les dieux ne lui en ont laissé voir que le fantôme (2), parce qu'il avait manqué de courage. Au contraire, ils ont honoré Achille par dessus tous les autres mortels, lequel, tout assuré qu'il fût de mourir aussitôt après Hector, ne balança point et préféra à sa propre vie la vengeance de Patrocle qui l'avait aimé. Voilà ce qui touche surtout les dieux: car celui qui aime a quelque chose de plus divin que celui qui est aimé : n'est-il pas, en effet, possédé d'un dieu ! (3) »

« Je conclus, ajoute Phèdre, que, de tous les dieux, l'Amour est le plus ancien, le plus auguste, le plus capable de rendre l'homme vertueux et de le conduire au bonheur durant cette vie et après sa mort ».

Voilà, certes, un éloge de l'Amour : mais que les contours en sont vagues et flottants ! Est-ce un être mythologique ? Est-ce un sentiment humain ! Peut-être l'un et l'autre à la fois : la confusion n'en est pas moins fâcheuse. De ce discours, quelle conclusion pratique se dégage ? C'est que le beau moral dépend à peu près absolument du caprice de l'être aimé (4).

(1) Cette version de la légende paraît la plus ancienne à la fois et la plus populaire. Euripide, de son chef, lui en a substitué une autre, comme si, à ses yeux, Hercule eût été le seul héros capable de disputer et d'arracher à la mort une de ses victimes.

(2) Remarquons, ici encore, le désaccord entre cette phrase du *Banquet* et le célèbre épisode de Virgile.

(3) Il y a chez celui qui aime, dit très bien M. Bonghi, complétant ici le raisonnement du texte, un enthousiasme, une ardeur surhumaine qui lui rend le sacrifice plus facile et par cela même moins méritoire.

(4) Une tendance analogue, quoique bien autrement pure, était au

Pausanias.

Le discours de Pausanias nous offrira plus de logique et de méthode. Tout amour mérite-t-il d'être célébré ? Non, sans doute, car qui hésite à admettre deux Vénus, partant deux amours ? L'une, plus âgée, fille du ciel, on la nomme Vénus céleste ; l'autre, plus jeune, on l'appelle Vénus populaire (1). C'est ainsi que pour Platon il y a également « deux muses, l'une amie de l'ordre et de la sagesse, qui ne tend qu'à rendre ses élèves meilleurs ; l'autre, la muse vulgaire dont l'effet ordinaire est de les corrompre (2). »

Toute action en elle-même est indifférente (3) et doit être jugée selon les règles de l'honnêteté. Aimer ne fait pas exception. L'amour de la Vénus vulgaire, vulgaire et volage comme elle, n'inspire que des actions basses : « Plus on est déraisonnable, et plus les gens du commun vous recherchent : car ils n'aspirent qu'à la jouissance, pourvu qu'ils y parviennent, peu importe les moyens... Ce sont ceux qui ont déshonoré cette passion ». L'amour qui accompagne la Vénus céleste ne se plaît qu'avec ce qui est

fond de certains romans chevaleresques d'autrefois. Je la retrouve dans cette phrase empruntée à une nouvelle contemporaine : « Tu ne sais pas, Yveline, ce que c'est que d'aimer en donnant toute son âme, de sentir que la colère ou la joie d'un être cher vous font le ciel noir ou bleu, qu'on est riche si l'être aimé vous aime, et qu'on serait misérable s'il vous méprisait. »

(1) Cette distinction, dont on a cherché de divers côtés l'explication et l'origine, est l'objet d'une note intéressante dans la traduction de M. Bonghi (p. 140). Ces deux Vénus étaient honorées dans un même temple à Elis : la statue de la première, œuvre de Phidias, avait pour principal emblème une tourterelle, celle de la seconde, œuvre de Scopas, une chèvre.

(2) *Lois*, livre VII.

(3) Théorie soutenue par un assez grand nombre de philosophes, tant anciens que modernes. Cf. Aristote, *Politique*, 1333 *a* 9.

intelligent et, s'il se lie, c'est avec le dessein de ne jamais se séparer.

Sans doute, ce commerce est déclaré infâme dans l'Ionie et chez les barbares : apparemment parce que les tyrans n'aiment point à voir qu'il se forme parmi leurs sujets des grands courages ou des associations redoutables (1) : or c'est ce que l'amour excelle à produire. Les Pisistratides en firent autrefois l'expérience : l'amour d'Aristogiton et la fidélité inviolable d'Harmodius renversèrent leur domination (2). A Athènes, il est étonnant comme tout le monde s'intéresse à un homme qui aime : on applaudit à ses succès, on le méprise après ses échecs : on l'autorise même à ne pas s'embarrasser de ses propres serments. Et, d'un autre côté, avec quelle sollicitude tout père ne confie-t-il pas ses enfants à la surveillance d'un gouverneur ! De quelles railleries celui qui est soupçonné d'entretenir une semblable liaison n'est-il pas accablé par tous ses camarades ? Ce qui seul est honnête, c'est de se rendre pour de bons motifs aux avances d'un homme vertueux. Celui qui n'aime que le corps s'envole ailleurs, dès que les années ont terni la fleur de beauté qui l'attirait : mais l'amant d'une belle âme reste fidèle toute sa vie, parce que l'objet de sa flamme est durable... Si l'amant est vraiment capable de donner science et vertu à ce qu'il aime, et que l'aimé ait un réel désir d'acquérir de l'instruction et de la sagesse, pourquoi blâmer cette espèce de servitude volontaire où ils sont engagés ? Fût-on même trompé en pareil cas, on n'a pas à en rougir, car on a montré que dans l'espoir de parvenir à une plus grande perfection, on était capable de tout entreprendre : et il n'y a rien de plus glorieux.

(1) C'est par une morale plus sévère que Pausanias aurait dû expliquer cette divergence entre barbares et Grecs.

(2) Pausanias suit ici la tradition populaire, démentie ou tout au moins corrigée par Thucydide (VI, 54). — Cf. E. Egger, *Revue politique et littéraire* (21 déc. 1872).

Un lecteur moderne pourrait s'indigner de voir profané de la sorte le beau mot de vertu : souvenons-nous, pour excuser Platon, sinon pour l'absoudre, que l'ἀρετή des Grecs implique au fond autre chose que la pureté et la délicatesse morales. Comme Pascal, Pausanias s'efforce d'établir que l'opinion est la reine du monde, que le jugement de la foule dispose de tout, et fait la beauté et la justice. Comme Prodicus, comme les sophistes de tous les siècles, il demande la règle des actions humaines non aux lois éternelles de la conscience, mais à l'empire flottant de la mode et du préjugé (1).

Éryximaque

Éryximaque va parler en savant (2) qui rêve de fonder la pratique de tout art sur une conception vraiment scientifique des choses ; c'est l'héritier direct de la philosophie naturaliste du ve siècle, et plus particulièrement d'Empédocle. Partout des couples de contraires, sollicités par deux forces opposées : l'une de conciliation qui produit l'équilibre, l'autre de dissociation et d'antagonisme qui le détruit.

« Je crois avoir découvert que l'amour ne réside pas seulement dans l'âme des hommes où il a pour objet la beauté, mais qu'il se rencontre dans la nature corporelle, dans les productions de la terre, en un mot dans tous les êtres, et que la grandeur du dieu et ses merveilles éclatent en tout, dans les choses divines comme dans les choses terrestres. » Considérons un instant le corps humain : s'accommoder à

(1) Il est clair, en effet, que lorsque Pausanias parle de νόμος, il ne s'agit ni de la loi morale, ni même d'une loi positive, mais de la coutume, de l'opinion régnante, avec tout ce qu'elle a de capricieux et d'arbitraire.

(2) On peut s'en convaincre, à ne considérer que l'allure didactique de son style, où presque toutes les périodes commencent uniformément par ἐστὶ δή, ἔστι γάρ, etc.

ce qu'il y a de bon et de sain dans chaque tempérament, combattre ce qu'il y a de dépravé et de malade, établir l'amitié entre les éléments les plus ennemis et leur inspirer un amour mutuel, voilà le fait d'un habile médecin. Le rôle du musicien n'est pas différent : l'harmonie est l'accord de l'aigu et du grave, le rythme, du rapide et du lent (1). « C'est ce qu'Héraclite entendait peut-être, quoiqu'il se soit mal expliqué, quand il a écrit : « L'unité qui s'oppose à elle-même s'accorde avec elle-même : telle l'harmonie d'un arc ou d'une lyre (2). » Or l'harmonie est toujours une consonance, jamais une opposition. La musique est donc bien réellement la science de l'amour appliquée à l'accord des sons.

« La même circonspection est nécessaire et dans l'éducation pour écarter toute occasion de dérèglement, et dans l'hygiène pour régler l'usage des plaisirs de la table avec une si juste mesure qu'on puisse en jouir sans nuire à la santé. Il n'est pas jusqu'à la constitution des saisons qui ne prête aux mêmes remarques. Que les divers éléments se tiennent en équilibre, l'année sera fertile et salutaire (3) :

(1) Les anciens distinguaient généralement trois parties dans la musique : l'harmonie, la rythmique et la métrique.

(2) C'est le fragment XLV dans la collection publiée par Bywater. Plusieurs corrections y ont été proposées. Gladisch, s'appuyant sur un texte de l'*Éthique à Eudème*, lit ὀξέος καὶ βάρεος : Bergck τόξου καὶ νευρῆς, ce qui se comprend mieux. Peut être le philosophe d'Éphèse a-t-il simplement fait allusion aux deux attributs opposés, l'arc et la lyre, qui s'harmonisent dans la personne d'Apollon. Cf. Plutarque, *De animi procr.*, 1026 B.

(3) A propos de cette phrase et de quelques autres du discours d'Eryximaque, certains critiques ont fait remarquer que Platon avait eu comme un pressentiment de l'agriculture savante et raisonnée, en honneur de nos jours sous le nom d'*agronomie*. Chose curieuse! la théorie ancienne pourrait invoquer en sa faveur plus d'une expression métaphorique conservée dans nos langues modernes. Ne nous arrive-t-il pas tous les jours de dire : telle plante *aime* tel sol, telle exposition?

que cet équilibre se rompe, la terre sera menacée de mille maux. La connaissance de l'amour considéré dans les mouvements des astres et les saisons de l'année s'appelle astronomie (1). Enfin si la divination est l'ouvrière de l'amitié qui unit les dieux aux hommes, c'est parce qu'il lui appartient de découvrir ce qu'il y a de saint ou d'impie dans les inclinations humaines (2). Tant il est vrai de dire non seulement que l'amour est puissant, mais que sa puissance est universelle (3) ! Mais c'est uniquement lorsqu'il s'applique au bien qu'il engendre une félicité parfaite.

La démonstration prétendue d'Éryximaque, il est facile de s'en convaincre, est aussi superficielle que celle de Phèdre : le savant et le mythologue peuvent parfois rencontrer juste, mais ils sont dupes d'analogies purement apparentes, et leurs conclusions les plus exactes sont comme suspendues en l'air, faute d'une doctrine philosophique qui leur assure un inébranlable fondement.

Aristophane

Les trois discours que nous venons d'analyser peuvent être considérés à la rigueur comme formant un certain ensemble : celui d'Aristophane, l'auteur lui-même a pris soin

(1) Il n'est pas inutile de rappeler ici que le terme grec ἀστρονομία comprenait non seulement la *météorologie*, mais encore cette science bizarre, qui, en d'autres temps, a joué un si grand rôle sous le nom d'*astrologie*.

(2) Un critique allemand doué de quelque imagination a cru retrouver dans l'exposition d'Eryximaque le défilé solennel des quatre Facultés dans nos vieilles Universités.

(3) Ou comme s'exprime Leroy, traduisant Ficin : « L'Amour est le facteur et conservateur des œuvres qui sont selon nature, le maître et seigneur de tous les arts, le nœud perpétuel, le lien immuable du monde et de ses parties. »

de nous en avertir (1), est éminemment original et primesautier.

« Il me semble, dit le poète comique, que jusqu'ici les hommes ont entièrement ignoré la puissance de l'Amour : car s'ils la connaissaient, ils lui élèveraient des temples et des autels magnifiques, ils lui offriraient de somptueux sacrifices : ce qui n'est point en pratique quoique ce dieu soit le protecteur et le médecin des hommes (2). » Et ici Platon prête à son ami une de ces inventions qui lui étaient familières et où la plus étonnante fantaisie coudoie une singulière pénétration.

« Jadis la nature humaine était bien différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Les hommes présentaient une forme ronde : ils avaient le dos et les côtes rangés en cercle, quatre bras, quatre jambes, et une seule tête réunissant deux visages opposés l'un à l'autre (3). » Ce fut de cette race que naquirent les insolents assez téméraires pour oser escalader le ciel : « Comment les punir ? demande Jupiter à l'assemblée des dieux : si nous anéantissons la race humaine, c'en est fait du culte et des sacrifices que l'on nous offre (4). Voici peut-être le moyen d'imposer plus de retenue

(1) 189 C et 193 D. — Est-ce une raison pour écrire à propos du hoquet dont Aristophane est saisi et dans lequel Aristote (II, 37) voulait voir un trait à l'adresse de l'intempérance du poète : « Es soll nicht den braven Aristophanes als Vœller und Liederjahn charakterisieren, wie andere Erklærer gemeint haben, sondern es ist, nicht gerade das Leitmotiv, aber der drastische Trompetenstoss, welcher das Auftreten des Komikers bühnengerecht ankündigt. » (Sybel)

(2) Passage imité d'Euripide, comme le montre un texte précédemment cité.

(3) Les Hermès dressés dans les rues d'Athènes ont pu suggérer cette étrange fiction, qui fait songer à son tour au Janus du Panthéon romain.

(4) C'est là une des satires habituelles à Aristophane (Cf. *Oiseaux*, vers 700, où les dieux ratifient la fondation de Nubicoucouville, afin de ne pas être privés de l'odeur embaumée des sacrifices.)

aux mortels : c'est de diminuer leurs forces. Pour cela coupons-les en deux : ce sera d'ailleurs un moyen d'augmenter le nombre de ceux qui nous servent. » Cette division faite, chaque moitié cherchait à rencontrer celle dont elle avait été séparée : et à peine s'étaient-elles retrouvées, elles se joignaient avec une telle ardeur qu'elles étaient menacées de périr dans cet embrassement... De là l'amour naturel que nous avons les uns pour les autres : il nous ramène à notre nature primitive, il fait tout pour réunir les deux moitiés et nous rendre ainsi notre ancienne perfection....... Lorsqu'il arrive à celui qui aime de rencontrer son complément (1), la sympathie, l'amitié, l'amour les saisit l'un et l'autre si vivement qu'ils ne consentent plus à se séparer, fût-ce un moment... Et cependant ils ne sauraient dire ce qu'ils veulent l'un de l'autre : car s'ils trouvent dans cette vie en commun tant de douceur, il ne paraît pas que les plaisirs des sens en soient la cause. Évidemment leur âme souhaite quelque autre chose qu'elle ne peut exprimer, mais qu'elle devine et qu'elle donne à entendre. Et quel est au fond ce désir ? d'être uni et confondu avec l'objet aimé de manière à ne plus être qu'un avec lui. La cause en est que notre nature primitive était une, et que nous étions un tout complet. »

Il faut donc (et c'est la conclusion d'Aristophane) que tous nous nous exhortions mutuellement à honorer les dieux, afin d'éviter un nouveau châtiment et de reconquérir notre unité originelle, sous les auspices et la conduite de l'Amour. Louons ce dieu qui nous remplit d'espérance, et en échange de l'accomplissement de nos devoirs envers la divinité promet de nous rétablir dans notre pre-

(1) Aristophane, pour rendre cette idée, emploie une expression originale, ξύμβολον. Les anciens désignaient sous ce nom tout gage d'hospitalité, un anneau ou un dé brisé, par exemple : le rapprochement des deux moitiés permettait de discerner immédiatement le véritable ami et le trompeur.

mière nature, de guérir nos infirmités et de nous donner une félicité sans mélange.

Dans ce discours, si l'on ne considère que la forme, on est en présence d'une véritable comédie en raccourci, d'une allure pleine de vie et de mouvement, telle que pouvait l'inventer l'imagination extraordinaire et vraiment rabelaisienne d'un Aristophane (1). Mais derrière le plaisant et le burlesque se cache plus d'une réflexion sérieuse, insuffisante sans doute pour mériter les éloges hyperboliques de certains platoniciens d'Allemagne (2), digne néanmoins de fixer et de retenir notre attention.

Remarquons d'abord, puisqu'il s'agit ici avant tout d'un sentiment, un sens psychologique entièrement absent des discours précédents, je veux dire la conscience certaine, quoique encore confuse, du vide qu'éprouve en elle l'âme humaine. Les biographes anciens ne nous ont rien appris du caractère d'Aristophane ; mais n'est-il pas du petit nombre de ces grands comiques dont on a dit : « Ils rient de tout ; c'est leur manière de pleurer. A force de méditer sur l'existence, d'en faire éclater la poignante ironie, de

(1) C'est la remarque même de Plutarque : Πλάτων τὸν Ἀριστοφάνους λόγον ὡς κωμῳδίαν ἐμβέβληκεν εἰς τὸ συμπόσιον. Si aucune des comédies conservées de notre poète ne contient la moindre allusion à la fable qu'il développe ici, en revanche, le ton général de ce discours reproduit si exactement celui de ses parabases que le poète aurait pu être jaloux du philosophe. M. Bonghi a très heureusement caractérisé d'un mot l'impression que laisse à un lettré la lecture de ce discours : « Se si possono avere obbiezioni a quello che dice, non e possibile immaginarne nessuna al modo in cui lo dice. »

(2) Steinhart notamment, dans son admiration pour Platon, a dépassé ici toute mesure. Combien me paraît préférable la modestie de notre vieux traducteur Leroy : « Encore que l'exposition allégorique soit fort incertaine et que chacun en use à sa fantaisie, toutefois il est vraisemblable qu'un si grand philosophe et tant grand personnage n'ait mis cette fiction en avant sans raison, laquelle ne pouvons trouver par l'imbécillité de notre esprit et peu de savoir. »

jeter à flots le sarcasme et la raillerie sur ses infirmités, ces hommes qui secouent si joyeusement notre gaieté sont eux-mêmes essentiellement tristes. » De plus, ce discours dissimule, sous des tableaux d'un réalisme impudent, une analyse pénétrante de l'amour sensuel. Que signifient, en effet, ces amants qui, saisis d'une inquiétude perpétuelle, s'en vont partout cherchant cette moitié d'eux-mêmes qu'ils ont perdue ? M. Fouillée va répondre : « Aristophane, dans le *Banquet*, recouvre de tous les ornements de son imagination bouffonne cette tradition pythagoricienne et orphique, venue peut-être de l'Orient : mais sous l'ironie de la forme se cache sans doute une pensée profonde. L'amour n'est-il pas l'union de deux êtres qui se complètent, comme s'ils retrouvaient l'un dans l'autre ce qu'ils auraient perdu autrefois ? Chaque sexe n'a-t-il pas les qualités mêmes qui manquent au sexe opposé, sinon entièrement, du moins en partie ? Dieu n'a pas voulu qu'aucun de nous pût se suffire à lui-même ; et comment l'homme se suffirait-il, puisqu'il est imparfait ? Au lieu de l'égoïsme personnel, qui se concentre en soi comme s'il était un dieu, il faut à l'homme la force expansive de l'amour qui l'excite à se développer en se répandant dans les autres âmes (1). »

On a dit sans doute que l'hypothèse brillante et familière à Platon, comme chacun le sait, d'une vie antérieure a le grave inconvénient de manquer de toute confirmation venue de la conscience et de l'expérience intime ; on ajoute que l'amour est tout entier et toujours tourné vers l'avenir, sans aucun retour vers le passé. Mais puisque Platon, malgré son jugement sévère sur la poésie, se plaît à invoquer les poètes de la Grèce, on nous permettra de croire que tout n'est pas erreur et illusion dans ce vers célèbre et tant de fois cité :

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux (2).

(1) *La Philosophie de Platon*, I, 305 (2e édition).

(2) Les Pères de l'Église sont allés plus loin encore, et leur désir de

Agathon

Après quatre discours, le sujet peut paraître épuisé. Socrate en particulier, qui doit parler le dernier, ne cache ni ses appréhensions ni son embarras. — « Tu veux me jeter un sort, riposte Agathon qui se croit encore au théâtre, et me troubler en me persuadant que les spectateurs attendent infiniment de mon éloquence. » — Socrate réplique et un entretien en règle s'engagerait entre le philosophe et le poète si Phèdre, en sa qualité de major de table, n'intervenait pour exiger des deux convives le tribut dont chacun doit s'acquitter envers l'Amour.

Agathon est un élève des sophistes, et son style nous en offrira des preuves surabondantes (1) : dès le début il affecte d'être préoccupé du plan à suivre. Jusqu'ici tous ceux qui ont parlé ont développé à l'envi les bienfaits de l'Amour ; ils ont oublié d'expliquer sa nature. Agathon, rompu à tous les secrets de l'art, aura garde de les imiter. Aussi se hâte-t-il de nous présenter l'Amour comme le plus beau et le plus jeune de tous les dieux, à qui seule la jeunesse a le don de plaire. « Ces vieilles querelles des dieux que racontent Hésiode et Parménide appartiennent au règne de la Nécessité (2), non à celui de l'Amour : depuis

retrouver dans les fables païennes des vestiges défigurés des anciennes traditions leur a fait voir dans le mythe d'Aristophane la contre-partie du récit de la Genèse (Cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, XII, 7). En réalité, des expressions comme celles qui reviennent ici si souvent : *ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν* (191 D) ou *ὥστε δύο ὄντας ἕνα γεγονέναι* (192 E) font songer d'elles-mêmes à la parole divine : « Et erunt duo in carne una. »

(1) Socrate le déclarera plus loin sans détours : « L'éloquence d'Agathon m'a rappelé Gorgias » et par un de ces jeux de mots chers aux Attiques, il ajoutera que ce discours a failli le pétrifier comme la tête de la Gorgone (*Odyssée*, XII, 632).

(2) Dans le *Timée* (47 E) Platon parlant de l'origine des choses oppose de même le rôle de la Nécessité et celui de la Raison.

l'avènement de ce nouveau souverain, la paix et la concorde ont remplacé dans l'Olympe les mutilations et les violences : de l'amour du beau jaillirent toutes sortes de biens sur les dieux et sur les hommes. Que nous sommes loin de la croyance décourageante aux quatre âges, si populaire cependant dans toute l'antiquité ! Tout au contraire Agathon entrevoit, j'allais dire célèbre la conception toute moderne du progrès.

Second attribut de l'Amour : il marche et se repose sur ce qu'il y a de plus tendre, car c'est dans le cœur et l'âme des dieux et des hommes qu'il établit sa demeure : et encore n'est-ce pas dans toutes les âmes, car la dureté le fait fuir. C'est le plus délicat des dieux.

Il est en outre d'une essence subtile : partout il se glisse inaperçu. De l'aveu commun, c'est la grâce qui est son caractère dominant. Comme il vit au milieu des fleurs, on ne saurait douter de la fraîcheur de son teint.

Ce qui est propre à l'Amour, c'est d'être incapable de provoquer ou de subir une offense : car s'il souffre, s'il fait souffrir, c'est sans contrainte, la violence étant incompatible avec l'Amour. C'est le plus tempérant des dieux : car il est au-dessus de tous les plaisirs, ce qui revient à les dominer tous. Quant à sa force, Mars lui-même, ce guerrier invincible, est obligé de lui céder. Que dire des talents de l'Amour ? Il excelle dans toutes les créations qui sont du ressort des Muses : les êtres vivants sont son ouvrage, Apollon et Minerve sont ses disciples, de lui part l'inspiration féconde : le même artiste qui, avec lui devient habile et célèbre, sans lui demeure obscur et sans gloire (1).

(1) Deux choses sont ici à remarquer : la première, c'est qu'Agathon nous présente l'amour comme le modèle des quatre vertus appelées depuis cardinales : *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἄνδρεια, σοφία*. la seconde, c'est que dans sa définition de l'inspiration se trouvent marqués avec autant de finesse que de pénétration les caractères saillants de la production esthétique.

Et Agathon termine son éloge par un hommage poétique, digne péroraison de cette brillante improvisation : « C'est l'Amour qui rapproche les hommes : principe et lien de toute sympathie, il préside aux fêtes, aux chœurs, aux sacrifices. Il remplit de douceur, il bannit la rudesse. Prodigue de bienveillance, avare de haine, propice aux bons, admiré des sages, désiré des dieux, convoité par qui ne le possède pas encore, trésor de celui qu'il captive, père du luxe, des délices, de la volupté, des charmes, du désir et de la passion, il a autant de sollicitude pour les bons que d'indifférence pour les méchants. Dans la peine et la crainte, dans nos soupirs et nos épanchements, il est notre conseiller, notre compagnon, notre soutien et notre sauveur. Parure de la terre et de l'Olympe, c'est le plus beau et le meilleur des maîtres. »

A cette diction fleurie, où rien ne trahit l'effort, comment ne pas reconnaître aussitôt le poète, émule d'Anacréon, auquel Aristophane reprochait une affectation constante de délicatesse ! L'avant-veille il avait été proclamé vainqueur par les trente mille (1) Grecs accourus au théâtre de Bacchus : de même il est salué aujourd'hui par les applaudissements unanimes de ses hôtes et de ses convives. Sans doute il serait aisé de relever dans ses paroles plus d'un sophisme spécieux, plus d'un désaccord voulu ou inconscient avec les opinions régnantes (2). Il suffit d'aller au fond des choses pour découvrir beaucoup de vide dans ce discours si plein en apparence, et qui nous attire par je ne sais quelle allure toute sentimentale, romantique et presque moderne. Mais quel soin de la forme ! quelle recherche de la cadence

(1) Dans notre dialogue même (175 E) ce chiffre étonnant est indiqué par Platon comme inférieur à la réalité.

(2) Pour ne citer qu'un exemple, que n'ont pas écrit les poètes de tous les temps sur la tyrannie et les violences de l'amour !

et de la symétrie (1) ! On croit entendre un chœur de Sophocle, ou plutôt d'Euripide. Et comment ne pas s'associer à cette réflexion de Socrate, en dépit de la discrète ironie qui s'y mêle : « Qui n'éprouverait le même embarras que moi ayant à parler après un discours si beau, si varié ? Tout y est à admirer, mais à la fin surtout, comment entendre sans en être frappé des expressions d'une beauté si achevée ? » Il est vrai que le même Socrate, faisant allusion à certaines hyperboles trop évidentes, se hâte d'ajouter : « Jusqu'ici j'avais été assez simple pour croire qu'on ne devait faire entrer dans un éloge que des choses vraies, et qu'il s'agissait uniquement de faire dans le nombre un choix opportun. Mais il paraît que cette méthode ne vaut rien, et qu'il faut attribuer les plus grandes perfections à l'objet qu'on célèbre, qu'elles lui appartiennent ou non... Ainsi, pensées et paroles, rien n'a été épargné, tout a été mis en œuvre pour louer l'Amour, pour l'entourer de grandeur et d'éclat. De tels procédés en imposent et donnent le change aux ignorants, sinon aux gens éclairés. Je confesse que je ne suis point en état de m'en servir. Mais, si vous le permettez, je parlerai à ma manière, uniquement préoccupé du vrai, et sans me donner le ridicule de prétendre rivaliser avec tant de faconde. »

Au début même du *Banquet*, Agathon avait répondu à Socrate qui, le sourire sur les lèvres, complimentait le jeune poète de son talent magnifique et riche pour l'avenir des plus belles espérances : « Tu n'es qu'un railleur : nous examinerons tantôt quelle est la meilleure de ta sagesse ou de la mienne. » Voici le moment où va être relevée cette courtoise provocation. Agathon a déroulé sous nos yeux la conception qu'une imagination brillante se fait de l'Amour ; mais autre chose est l'enthousiasme plus ou moins factice

(1) Ce que les rhéteurs anciens désignent sous le nom d'ἰσόκωλα et d'ἀντίθετα.

d'un poète, autre chose l'explication scientifique, la calme et impartiale étude d'un philosophe. C'est à Socrate qu'il est réservé « de nous faire pénétrer par sa méthode analytique l'essence même de l'amour, son principe, son développement et sa fin. »

Socrate

Par nature et par goût, Socrate était rebelle aux longs discours : Platon s'en est souvenu, et habilement, au moment de mettre en scène son maître, il a substitué le dialogue à l'exposition oratoire. Qu'il contraigne Agathon à confesser son ignorance, ou qu'il reçoive lui-même l'enseignement de Diotime, Socrate continue ici son rôle traditionnel (1).

Et d'abord c'est Agathon, tout enivré des applaudissements de ses hôtes, qu'il prendra vivement à partie. L'amour, quel qu'il soit, a nécessairement un objet qui l'attire et dont il est séparé. Il ne possède pas ce qu'il aime : car la possession met fin à tout désir. Et s'il arrivait à quelqu'un de dire : riche et bien portant, je n'en désire pas moins la richesse et la santé, — on devrait lui répondre : mon cher, ton désir ne se rapporte qu'à l'avenir : tu voudrais conserver toujours ce que malheureusement tu n'es pas certain de toujours posséder. Ainsi, dans tous les cas quiconque désire, désire ce dont il n'est pas sûr, ce qui n'est pas présent, ce qu'il ne possède pas, ce qu'il n'est pas, ce dont il manque. Or l'objet de l'amour, c'est la beauté : donc il n'est lui-même ni le beau ni le bien, puisque le beau est inséparable du bien. Par là tombe à terre le panégyrique sonore que vient de prononcer Agathon. Mais ce premier colloque ne représente pour ainsi dire qu'une escarmouche préliminaire. Ici, par un de ces artifices d'exposition qui lui sont familiers, Platon fait intervenir un personnage inat-

(1) Cf. *Criton*, 50 c.

tendu ; c'est d'une femme de Mantinée (1), de Diotime, que Socrate veut tenir ce qu'il sait de plus profond sur l'amour.

Est-ce là une pure fiction, comme l'ont cru Ast et Hermann, frappés du silence gardé partout ailleurs sur cette femme extraordinaire (2) ? Est-ce un nom historique, comme le donne à entendre ce que le texte nous apprend de son rôle à Athènes ? La seconde opinion, adoptée par M. Bonghi, paraît en effet plus vraisemblable, encore que le débat puisse et doive nous laisser indifférent. Dans la pensée de Platon, c'est évidemment une prêtresse qui a puisé sa science, selon l'expression d'un moderne, « à la source du sanctuaire (3) ». On a fait remarquer que la hauteur à laquelle la pensée platonicienne allait s'élever dans cette partie du *Banquet* dépassait le niveau atteint par Socrate (4) : on a ajouté que Platon lui-même se plaisait

(1) Un certain nombre de manuscrits ont en cet endroit *μαντική* et non *μαντινική* : mais un passage de Dion Chrysostome (I, 59) montre que les femmes d'Arcadie passaient pour jouir d'inspirations extraordinaires. Il est probable d'ailleurs que la similitude des deux épithètes n'a pas été sans influence sur le choix de Platon.

(2) Son nom est cité par d'autres auteurs (Lucien, Aristide, Proclus), mais à l'occasion de ce passage de Platon.

(3) Faut-il rappeler ici les dons merveilleux reconnus aux sibylles par l'antiquité ? Sur ce point les Grecs, en dépit de leurs mœurs, sont d'accord avec ces Germains dont Tacite disait : « Inesse quin etiam feminis sanctum aliquid et providum putant : nec aut consilia earum aspernantur, aut responsa negligunt. Vidimus sub divo Vespasiano Veledam diu apud plerosque numinis loco habitam. » Quant à la science humaine, celui qui a écrit dans sa *République* qu'il y a des « femmes philosophes », justifiait à l'avance par son exemple le maître éminent dont M. d'Haussonville a dit naguère : « Les questions dont il avait à traiter n'étaient pas à ses yeux de celles qu'une incapacité organique de leur esprit empêchât les femmes de comprendre, et il ne croyait pas d'ailleurs à l'inégalité originelle de leurs aptitudes. »

(4) Platon nous le donne assez clairement à entendre : « J'avais dit

à dériver le meilleur de sa doctrine d'une inspiration plus haute que la sienne et différente du raisonnement humain. Mais d'autres motifs ont dû déterminer l'auteur du *Banquet* à faire choix de ce nouveau personnage pour nous conduire sur ses pas et pour ainsi dire à sa main des choses de la terre à la contemplation de l'infini (1). Il semble qu'arrivant au terme même de la discussion, le philosophe par un coup de théâtre ait voulu réhabiliter, presque transfigurer la femme, afin de la relever plus sûrement du mépris à peine déguisé qui la frappe dans le reste du dialogue.

Il a été démontré que l'Amour ne possède ni la beauté ni la bonté : sommes-nous dès lors contraints de lui attribuer la laideur et le mal ? Non, sans doute. Prenons comme exemple la science et l'ignorance : ne souffrent-elles aucun milieu ? « Avoir une opinion vraie sans pouvoir en rendre raison, ce n'est ni être savant, puisque la science doit être fondée sur des raisons (2), ni être ignorant, car on ne peut qualifier d'ignorance ce qui participe du vrai ». De même l'amour tient le milieu entre les contraires que nous venons de nommer : ce n'est pas un dieu, puisqu'il se confond avec le désir, et que le désir est une marque certaine de privation, mais bien quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel, et, pour tout dire d'un mot, un grand démon (3).

à Diotime (c'est Socrate qui parle) presque les mêmes choses qu'Agathon vient d'exposer. » Cf. plus loin, 210 A. — Aussi bien la question du beau nous introduit-elle en pleine métaphysique.

(1) Comment ne pas songer ici à Béatrix, immortalisée dans la *Divine comédie ?* Mais il y a des rapprochements dont il faut d'autant plus se garder que la tentation est plus séduisante.

(2) C'est la théorie développée dans le *Ménon* (98 A) et dans le *Théétète* (200 E-F).

(3) Je me sers ici de ce mot employé par tous les traducteurs, quoique dans l'état actuel de la langue et des croyances, *génie* paraisse bien préférable. C'est un des nombreux cas où la traduction devient inexacte à force d'être littérale, car on chercherait vainement dans Platon un texte où δαίμων soit synonyme d'agent pervers, d'esprit du mal et de l'erreur.

Que si, au souvenir des fables étranges imaginées sur le rôle des démons dans les dernières écoles philosophiques du paganisme, on veut connaître avec précision la vraie pensée platonicienne, rien de plus explicite que ce passage même du *Banquet* (1) : « Tu me demandes, dit Diotime à Socrate, quelle est la fonction d'un démon ? De servir d'interprète et d'entremetteur (2) entre les dieux et les hommes, d'apporter au ciel les prières et les sacrifices de la terre et d'en rapporter les ordres et les récompenses des dieux. Les démons remplissent l'intervalle qui sépare le ciel de la terre : ils sont le lien qui unit le grand tout. C'est d'eux que procède la science des prêtres comme l'art divinatoire. La nature divine n'entrant jamais en communication directe avec l'homme, c'est encore par l'intermédiaire des démons que les dieux commercent et s'entretiennent avec les hommes, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil (3) ». On sait que sur ces divers points les stoïciens héritèrent de la pensée de Platon.

(1) 202 E-203 A. — Cf. *République*, III, 392, A ; *Lois*, IV, 717 B ; *Phèdre*, 246 E, etc.

(2) Les deux verbes dont se sert Platon, ἑρμηνεῦον et διαπορθμεῦον, sont en corrélation évidente avec les fonctions dévolues par la fable à Mercure et à Charon dans l'Hadès.

(3) M. Hild (*Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 86) a donné de cette dernière phrase un commentaire qu'on nous permettra de transcrire : « Jadis issus de la même mère, mortels et immortels prenaient place à la même table. Mais quand la première génération eut disparu, cette intime communion fut troublée par l'audace insolente des hommes : les dieux ne descendent plus en personne de l'Olympe et n'exposent plus leur sainte majesté au contact de nos vices et de nos misères. Et cependant, le sentiment religieux allait s'épurant en même temps que la conscience de l'infériorité humaine devenait plus vive : on se sentait à la fois plus éloigné des Dieux et plus

Dans les fables anciennes, soit religieuses, soit poétiques, les généalogies tiennent une grande place, comme la genèse des sentiments dans les recherches psychologiques. De là la nouvelle question de Socrate : « A quels parents l'Amour doit-il son origine ? » Diotime y répond par un de ces mythes ingénieux où le génie de Platon, habile à transformer le raisonnement en images, s'empare de notions empruntées à la croyance populaire, les combine, les met en harmonie et leur donne un sens idéal conforme à ses desseins. Il ne lui suffit pas d'analyser pensées et sentiments avec une subtilité qui parfois nous étonne : cette partie de sa tâche achevée, il lui plaît de représenter à l'imagination ce qu'a discerné sa raison (1).

Voici, réduit à ses points essentiels et dégagé des traits charmants qui l'accompagnent, le récit de Platon :

dépourvu de leur secours... C'est alors que les âmes religieuses, pour la satisfaction de leur foi, et le poète pour les exigences de son œuvre, imaginèrent ces êtres intermédiaires, ces personnalités semi-divines, qui conciliaient la majesté des dieux entrevus dans leur splendeur surhumaine, avec la faiblesse des mortels, incapable par elle-même d'atteindre aux régions célestes. » Venue ou non de l'Orient, cette croyance apparaît pour la première fois chez Hésiode (*Œuvres et jours*, V. 121 et 252) et s'il faut en croire Clément d'Alexandrie (*Stromates*, V. 724), elle aurait pris chez les Orphiques un développement considérable. Les pythagoriciens, leurs héritiers, attribuèrent aux démons, dans cette vie et dans l'autre, un rôle moral et purificateur : enfin, pour Socrate, les δαίμονες, êtres déterminés et parfaitement réels, sont les ministres invisibles de la Providence, devenue elle-même une indiscutable réalité.

(1) « It is a striking manifestation of the Platonic characteristics : transition from amorous impulse to religious and philosophical mysticism — implication of practical fancy with the conception of the philosophising process — surrender of the mind to metaphor and analogy, which is real up to a certain point, but is forcibly stretched and exaggerated to serve the theorising purpose of the moment. » (Grote, *Plato*, II, p. 222.)

A la naissance de Vénus, Pénia s'unit à Poros (1), et de cette union naquit l'Amour. Par sa mère, il a le dénuement en partage, toujours pauvre, toujours dans le besoin (2) : de son père, au contraire, il tient ce qui fait sa puissance, la hardiesse, la persévérance, les artifices, la curiosité toujours en éveil, les raisonnements captieux, les séductions enchanteresses. Le même jour le voit fleurir plein de vie, puis décliner et s'éteindre pour revivre encore. Tout ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse, en sorte qu'il oscille constamment de la pauvreté à la richesse, et de la richesse à la pauvreté. De même, il tient le milieu entre la sagesse complète et l'ignorance absolue : la première ne cherche pas la science, elle la possède : la seconde ne la cherche pas davantage, car ou elle se flatte faussement de la posséder, ou du moins elle ne souffre pas de sa privation. Qu'est-ce même que la philosophie, sinon l'aspiration incessante d'une science encore imparfaite vers la lumière infinie ? Avouer son indigence, soupirer après la lumière, c'est la prière du philosophe. Voilà pourquoi, et par sa

(1) Chose étrange, pour retrouver cette personnification de la *Pauvreté*, il faut descendre, après Platon et Aristophane, jusqu'aux mystiques chrétiens du moyen âge. — Quant à Πόρος, dont le contraire est ἀπορία, il faudrait le traduire par *habileté*, *savoir-faire*, et non par *abondance*, idée que Platon aurait sans doute rendue par Πλοῦτος, à l'imitation de son ami Aristophane. Πόρος apparaît dans un fragment d'Alcée retrouvé en 1855 avec cette scolie : Τὸν Πόρον εἴρηκε τὸν αὐτὸν τῷ ὑπὸ τοῦ Ἡσιόδου μεμυθευμένῳ χάει.

(2) Platon entre ici dans des détails intéressants à relever, d'abord à cause de la réfutation directe opposée à certaines assertions d'Agathon ensuite à cause des rapprochements que suggère ce que la tradition rapporte de Socrate : « Loin d'être beau et délicat, comme on le pense généralement, l'Amour est maigre, sale, sans chaussure, sans domicile, sans autre lit que la terre, couchant à la belle étoile auprès des portes et dans les rues. » Le sage athénien était, lui aussi, la contradiction personnifiée.

nature et par sa naissance, philosopher est le propre de l'Amour.

Considère-t-on ce mythe comme un brillant épisode jeté à l'imprévu au milieu d'un poème didactique et demande-t-on ce que j'appellerais volontiers la justification littéraire de la place qu'il y occupe ? Sur ce point la cause de l'écrivain est facile à plaider. S'agit-il au contraire d'en tirer quelques traits de lumière pour éclairer la pensée du philosophe ? Les interprètes sont en désaccord (1).

Que les auteurs chrétiens des premiers siècles (2), convaincus que Platon avait puisé en Égypte à des sources hébraïques, aient découvert dans ce récit une allusion détournée au drame raconté par la *Genèse*, personne n'en sera surpris. Dans leur pensée Poros représentait le premier homme comblé par le Créateur des dons les plus précieux ; Pénia, c'était l'esprit du mal, le serpent tentateur, dont le triomphe a rendu l'humanité pauvre et misérable, sans pouvoir cependant lui enlever les invincibles espérances qu'elle garde au cœur et le rayon divin qui brille sur son front.

Sans nous arrêter aux rêveries alexandrines (3), écho

(1) M. Bonghi fait à propos de ces explications parfois contradictoires les réflexions suivantes dont il est difficile de contester la justesse : « Son nate tutte dalla impotenza o dalla repugnanza a comprendere quel mito come una mirabile representazione, una trasformazione in immagini di una fine e chiara analisi psicologica. Vi ha tempi in cui il pensiero s'impaccia, si confonde, s'abbuia : e di ciò a me par di vedere in tali interpretazione un visibilissimo segno. Come siamo lontani, in questi labirinti di parole e di concetti, della fresca e vivace aura della speculazione Platonica ? » — Cf. A. Jahn, qui dans son livre *De causa et natura mythorum Platonicorum* (1839) s'est occupé spécialement de ce mythe du *Banquet*.

(2) Citons notamment Origène (*Contre Celse*, ch. 4) et Eusèbe dans sa *Préparation évangélique* (XII, 2, 584 C.)

(3) On lit dans Plotin : « Croire que c'est le monde que Platon a

très peu fidèle de la vraie tradition platonicienne, allons droit à une explication qui a séduit plus d'un moderne et qui, dès l'antiquité, se recommande du nom de Plutarque. « Le dieu de l'abondance, écrit l'ingénieux moraliste (1), est le premier bien digne d'être aimé et recherché, le premier bien qui soit parfait et se suffise à lui-même. Par la Pauvreté, Platon désigne la matière qui de sa nature éprouve particulièrement le besoin du bien et qui lors même qu'elle en a été fécondée, en appelle toujours et en reçoit les influences. » La même théorie revit sous une forme à peine différente sous la plume de Leroy au XVI[e] siècle : « Poros l'intellect, fils de Conseil, c'est-à-dire du souverain Dieu, enivré de nectar, plein d'idées, désira en rendre participant le monde inférieur pour le méliorer : combien que ce lui fut défaut de s'incliner en bas, et est ce qu'il veut signifier disant qu'il s'en alla dormir au jardin de Jupiter (2). » Il appartenait à M. Fouillée de donner un

appelé Amour, c'est faire fausse route, comme on peut le démontrer par plusieurs preuves. Poros est la raison de toutes choses : Vénus, c'est l'âme qui coexiste à l'intelligence et subsiste par elle : Pénia est la matière, parce que cette dernière est l'indigence complète. »

(1) *Isis et Osiris*, 57.

(2) D'autres commentateurs au contraire, semblent prendre plaisir à rabaisser les pensées de l'homme de génie. Comment souscrire à la note suivante de Stallbaum : « Quæ de hortis Jovis hic narrantur, non solum ornatus gratia adjecta sunt, sed propemodum necessario commemorari debuerunt. Quum enim Pori atque Peniæ natura et ingenium tantopere discreparent, per se parum verisimile videri debuit, illum cum hac potuisse habere consuetudinem. Itaque quo majorem narratio nancisceretur similitudinem, poeta philosophus Porum finxit in convivio illo in Veneris honorem instituto ebrium factum se in hortum Jovis contulisse, ibi vero Peniam, quæ ei struxisset insidias, sine arbitris convenisse. Vides quam necessaria sit hæc fabulæ particula. » C'était puéril : mais Hommel a trouvé le moyen de renchérir encore : « Horti mentionem Diotima fecit vitæ quotidianæ usum imitata. Hortum enim hospitis convivæ bene poti

sens précis à ces vagues suppositions : « La Pauvreté, mère de l'Amour ou du Désir, est la matière, virtualité indéfinie qui peut tout devenir et qui n'est rien. Le dieu de l'Abondance, père de l'Amour, c'est le Bien, éternellement heureux par la possession des Idées et de l'intelligible. A la naissance de Vénus ou de la beauté visible, c'est-à-dire du Cosmos ou de l'ordre universel, Dieu s'unit à la matière informe et la féconda en lui communiquant une partie du bien qu'il possède. L'amour est la participation déjà actuelle, mais imparfaite, de la matière aux Idées (1). » Que ces savantes réflexions soient conformes à l'esprit général de la doctrine platonicienne, c'est ce que j'aurai garde de contester : que Platon, même en pleine possession de sa théorie, les eût signées sans réserve, c'est ce que je n'oserais affirmer : enfin, qu'elles aient été présentes à sa pensée au moment où, bien des années sans doute avant le *Timée*, il écrivait cette page du *Banquet*, c'est ce qui me paraît éminemment invraisemblable. Mais une controverse approfondie ne serait pas ici à sa place : revenons à l'analyse du dialogue.

D'où vient que Socrate partage les illusions du vulgaire sur la vraie nature de l'Amour ? Parce qu'il le définit : *ce qui est aimé*, et non : *ce qui aime*. « Or ce qui est aimable est la beauté réelle, la grâce, la perfection, la béatitude, tandis que ce qui aime est d'une tout autre nature ». Mais l'Amour ainsi entendu, de quelle utilité est-il aux hommes ? qu'est-ce en réalité qu'aimer le beau ? Afin de mieux le découvrir, changeons de terme : pourquoi l'homme aime-t-il le bien ? n'est-ce pas parce qu'il veut être heureux (2) ?

adire solebant atque loca frigidiora sibi eligere, ubi hausti vini calorem mitigarent animosque concitatiores somno compescerent. » (p. 257).

(1) *La Philosophie de Platon*, I, 311 (2e édition).

(2) Ainsi c'est une pensée toute platonicienne que cette définition de M. Sully-Prudhomme : « La beauté est l'expression du bonheur idéal par une perception sensible éminemment agréable. »

et ce désir n'est-il pas celui de l'humanité entière ? Voilà « le grand et séduisant amour inné dans tous les cœurs (1) », et cependant l'Amour paraît le privilège d'un petit nombre. En voici l'explication, tirée d'une analogie.

Le mot « poésie » a de nombreuses acceptions. En soi, tout ce qui fait passer du non-être à l'être, toute production est poésie, tout ouvrier poète : néanmoins une seule espèce de poésie prise à part, la musique, l'art des vers, a reçu le nom de tout le genre : ceux-là seuls qui la possèdent portent le beau nom de poètes (2). De même ceux qui dans les carrières les plus diverses tendent au bonheur, hommes d'affaires, athlètes, philosophes, on devrait les traiter d'amants : or il n'en est rien. « L'acte particulier où la recherche et la poursuite ardente du bien prennent le nom d'amour, c'est la génération et la production dans la beauté (3). » Tous les hommes sont capables d'engendrer et selon le corps et selon l'âme, et lorsqu'ils sont parvenus à un certain âge, c'est une satisfaction réclamée par leur nature ; ce qui naît est une œuvre divine, fécondation et conception auxquelles l'être mortel doit son immortalité : et comme ces effets ne sauraient s'accomplir dans ce qui est discordant, la beauté est pour la génération une autre Parque et une autre Lucine. Ainsi se perpétue la famille

(1) La vulgate porte ici (205 D) : ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί. Certains critiques, comme Hug et M. Bonghi, suppriment entièrement ces mots : d'autres les ont modifiés de cent manières. La seconde épithète surtout, δολερός, est bien difficile à justifier.

(2) On peut remarquer que cette acception spéciale de ποιητής est postérieure à l'âge d'Homère et d'Hésiode.

(3) 206 B : ἔστι τοῦτο τοκος ἐν καλῷ, et 206 E : ἔστι γὰρ οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ἀλλὰ τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ. Le philosophe est ici d'accord avec le sentiment populaire. La divinité à laquelle on rendait un culte sous le nom d'Eros, écrit M. Collignon, c'était surtout la puissance mystérieuse qui provoque le rapprochement des êtres et assure la persistance de la vie.

des êtres animés : une des fins, un des objets par excellence de l'amour, c'est l'immortalité (1).

Que l'on considère même les oiseaux du ciel et les animaux terrestres : quelle agitation amoureuse d'abord pendant l'époque de l'accouplement, puis aussi longtemps qu'ils élèvent et nourrissent leur progéniture (2)? Pour la défendre, les plus faibles eux-mêmes ne sont-ils pas toujours prêts à entrer en lutte contre les plus forts ? C'est que la nature mortelle aspire à se perpétuer et à se rendre immortelle autant qu'il est en elle. On dit sans doute de chaque individu qu'il demeure le même pendant toute la durée de son existence : en réalité, il meurt et renaît sans cesse non seulement dans son corps, mais encore dans son âme : ses habitudes, ses mœurs, ses opinions, ses désirs, ses plaisirs, ses peines, ses appréhensions, toutes ses affections ne surgissent que pour disparaître. Chose plus étrange, nos connaissances (3) elles-mêmes passent par d'égales vicissitudes : elles s'évanouissent dans l'oubli, et les ressaisir est l'œuvre de la réflexion, qui ne nous restitue qu'en apparence une pensée identique à la première (4). L'immutabilité véritable n'appartient qu'à l'Être divin.

(1) Il est à peine nécessaire de faire observer que si l'immortalité est ici envisagée sous un autre aspect que dans le *Phèdre* et le *Phédon*, Platon ne saurait néanmoins en aucune manière être accusé ou soupçonné de se contredire lui-même.

(2) A qui ne revient pas ici à la mémoire la magnifique invocation par où s'ouvre le poème de Lucrèce ?

(3) « Quas hic Diotima *ἐπιστήμας* affert, earum vel unus pluralis numerus satis est argumento, non loqui Platonem de ipsa scientia, quæ una est eademque semper, quamque non potuit animo informare nisi perennem et immortalem, quin ipse sui oblivisceretur. Immo notitiæ sunt rerum in sensus cadentium, quæ nec affuerunt animo prius quam vitam hanc ingrederetur, neque ultra ejus terminos apud eum permanebunt. » (Rückert).

(4) Qui n'admire en cet endroit, comme en tant d'autres, la psychologie profonde que Platon sème, comme en se jouant, au cours de ses dialogues !

Quelle est dès lors parmi tant d'ambitions qui tourmentent les hommes, la seule vraiment louable, vraiment légitime (1) ? celle qui les pousse à se faire un nom, à acquérir une gloire immortelle dans la postérité : désir qui plus encore que l'amour paternel leur fait braver tous les dangers, sacrifier leur fortune, endurer toutes les épreuves et faire jusqu'au sacrifice de leur vie, comme en témoignent les exemples fameux d'Alceste, d'Achille et de Codrus.

Ainsi, pour résumer avec Diotime cette première partie de son exposition, ceux qui sont féconds selon le corps aiment la femme et se donnent à elle afin de s'assurer par la naissance d'une famille l'immortalité attachée à la perpétuité de leur nom (2). Mais l'âme, elle aussi, a sa fécondité, attestée par les vertus et les créations qu'elle enfante ; témoin les poètes et les artistes doués du génie de l'invention. Or aucune sagesse ne rivalise en mérite et en beauté avec celle qui préside au gouvernement des États et des familles humaines : on l'appelle raison et justice. Quand donc un mortel divin porte en son âme, dès l'enfance, le germe de ces grandes choses, parvenu à la maturité de l'âge, il va aussi çà et là cherchant la beauté dans laquelle il pourra engendrer... S'il rencontre dans un beau corps une âme belle, généreuse et bien née, il met dans cette union toutes ses complaisances (3). Voyez-le aussitôt au-

(1) Dans toute cette dernière partie de son discours, Diotime, nous dit Socrate, s'exprima sur le ton d'un parfait sophiste, *ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί* (208 C) : allusion, soit à la longueur ou à la solennité de l'exposition, soit au brillant du style, soit aux citations poétiques particulièrement nombreuses.

(2) Cette phrase a paru à certains critiques contenir une réprobation formelle de la *παιδεραστία*.

(3) Comparer une assertion célèbre de la *République* (III, 402 D.)

près d'un tel homme abonder en discours sur la vertu, les devoirs et les occupations de l'homme de bien : c'est ainsi qu'il l'élève et que tous deux nourrissent en commun les fruits de leur union : véritable génération spirituelle très supérieure à la première (1). « Aussi le lien et la sympathie qui les attachent l'un à l'autre sont-ils bien plus intimes et bien plus forts que les affections de famille, parce que leurs enfants sont plus beaux et plus durables. Comment en effet, ne pas préférer de tels rejetons à toute autre postérité? Comment ne pas envier à Homère, à Hésiode et aux autres grands poètes fameux la renommée et la mémoire immortelle que d'immortels enfants leur ont acquises (2)? » Et, dans une sphère différente, de quel éclat rayonnent les noms de Lycurgue, de Solon et de tant de législateurs honorés soit en Grèce soit chez les barbares, pour avoir produit une foule d'œuvres admirables et fait germer toutes sortes de vertus ! De tels enfants leur ont valu des temples ; les enfants nés de la femme n'en ont jamais fait élever à personne.

Nous voilà bien loin des déclamations ou des réflexions vulgaires auxquelles s'étaient arrêtés à la table d'Agathon les premiers panégyristes de l'Amour. Et cependant nous n'avons point encore atteint le but : il nous reste d'autres sommets à gravir, et plus voisins encore du ciel. « Peut-être, Socrate, ai-je réussi à t'initier jusqu'ici aux mystères de l'Amour ; mais quant à la révélation dernière et parfaite dont ce qui précède n'est en bonne règle que la préparation, j'ignore si tu en es capable (1). Pour moi, je vais t'en instruire avec un égal empressement. »

(1) Ces expressions *τίκτειν*, *γεννᾶν*, employées par Platon d'une façon au premier abord si surprenante, nous les retrouvons ailleurs : n'est-ce pas saint Paul, par exemple, qui écrit aux chrétiens de Corinthe : « Per evangelium ego vos genui. »

(2) 209 D. Nouvelle preuve de la sympathie innée de Platon pour les poètes les plus remarquables de la Grèce, et de la justice qu'il sait leur rendre, lorsqu'il n'est pas entraîné par l'esprit de système.

Ici, nous touchons à la partie vraiment sérieuse, vraiment philosophique du dialogue. De graves enseignements nous attendent ; il importe d'y insister, et pour en déterminer le véritable sens et pour en mesurer de plus près la surprenante élévation.

VI. — L'ESTHÉTIQUE PLATONICIENNE (2).

Le problème du beau est loin d'être, ainsi que plusieurs se l'imaginent, une matière à causeries frivoles, faite tout au plus pour occuper les loisirs des profanes. Sans avoir pour l'humanité la même importance que le problème du bien et celui du vrai, il n'en touche pas moins comme ces derniers aux entrailles mêmes de la philosophie. D'ailleurs, il ne se pose et à plus forte raison il ne peut être approfondi et résolu que dans une civilisation déjà avancée. Le

(1) Admirons ici, dit un critique, les précautions oratoires dont s'entoure Diotime avant le lever final du rideau. Platon excelle dans l'art d'aviver ainsi, au moment décisif, l'attention de son lecteur. — On sait que les célèbres mystères d'Eleusis comportaient trois degrés successifs d'initiation (*κάθαρσις, μύησις, ἔποψις*) et même cinq, selon Théon de Smyrne. Platon affectionne d'ailleurs cette comparaison. Dans le *Phédon*, notamment, il la présente avec beaucoup de bonheur, sauf à faire ajouter par Socrate ce spirituel commentaire (69 C) : *βάκχοι δ'εἰσί κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ φιλοσοφήσαντες ὀρθῶς.*

(2) « Par *esthétique*, on entend aujourd'hui la science du beau : l'antiquité n'a pas connu ce sens du mot *αἰσθητική*. ...Je laisse à la philosophie contemporaine l'usage d'un terme qu'elle s'est approprié, qu'elle a peut-être justifié par certaines vues toutes nouvelles, mais qui garde dans notre langue quelque chose d'ambitieux et même d'embarrassant depuis que la physiologie a décoré du nom d'*anesthésiques* certains procédés fort étrangers aux Beaux-Arts. » (E. Egger).

goût du beau, partout où il a apparu, a été un instinct avant d'être une science, une pratique avant d'être une théorie. Loin de faire exception à cette loi, la Grèce en offre plutôt une confirmation éclatante. Quel peuple a reçu du Ciel une notion plus claire, plus immédiate, plus spontanée de la beauté ? Quelle contrée a légué au monde de plus admirables modèles ? Et cependant, dans le domaine de l'art, les chants de ses poètes, les chefs-d'œuvre de ses architectes, de ses peintres, de ses statuaires, de ses céramistes sont bien antérieurs aux spéculations de ses philosophes (1).

Mais il n'a pas suffi aux Grecs d'aimer le beau : des faits nombreux attestent que de bonne heure, et jusqu'à la fin, ils lui ont reconnu une sorte de caractère religieux et sacré. A leurs yeux, la beauté prenait rang parmi les vertus et avait pour ainsi dire droit à un culte ; aussi la forme humaine embellie, idéalisée, était-elle devenue le premier attribut et le plus certain de la divinité.

Dans l'école d'Ionie comme dans celle de Pythagore, on ne semble avoir réfléchi ni sur la nature ni sur les conditions du beau. Socrate touche à cette question, mais selon son habitude avec plus de sens pratique que de réelle profondeur. Nous aimons sans doute à le voir dans les *Mémorables* recommander au peintre de s'attacher avant tout à l'expression morale des personnages, au sculpteur de traduire dans le marbre la vie, les actes mêmes de l'âme. Mais sa théorie artistique ne dépasse pas celle de Zeuxis peignant la Vénus de Cnide : composer un ensemble irréprochable à l'aide des meilleurs éléments que peut fournir la réalité. Plusieurs de ses élèves, tels que Simmias et Euclide,

(1) Ils n'y auraient même pas été étrangers, si nous adoptions l'opinion de M. Ch. Lévêque, lequel dans sa thèse latine de doctorat (*Quid Phidiæ Plato debuerit*, 1852) a essayé d'établir que c'est en contemplant les statues fameuses de Phidias que Platon a conçu sa théorie du Beau

gagnés sans doute par son exemple, ont écrit sur le beau des dissertations spéciales, dont le titre seul a survécu.

Il était réservé à Platon de créer la métaphysique du beau. Tout le prédisposait à cette grande tâche : la nature, l'éducation, et je ne sais quelle fleur de sentiment et d'imagination associée aux spéculations les plus hardies. L'idée du bien, fondement de toute sa philosophie, appelle naturellement l'idée du beau. De tout temps, ses compatriotes ont établi entre l'une et l'autre un rapprochement étroit : ce n'est pas lui qui sera tenté de le supprimer. Il faut, on pourra s'en convaincre, s'en applaudir pour son esthétique : peut-être doit-on le regretter pour sa morale, où le bien, dépouillé en partie de son caractère obligatoire et impératif, nous attire et nous sollicite presque toujours sous les dehors séduisants de la mesure, d'une convenance supérieure, d'une harmonieuse proportion (1). On pourrait même soutenir que la philosophie platonicienne n'est au fond qu'une esthétique universelle (2) : ni la *République*, ni le *Timée*, pour ne parler que de ces deux œuvres capitales, ne sont pour y contredire. Quel est le rôle par excellence des idées, sinon de fournir à l'artiste divin le type éternel de ses innombrables créations ?

Faut-il en conclure que nous possédons dans Platon une

(1) Qui ne connaît ce passage curieux du *Philèbe* : « L'essence du bien nous est échappée et s'est allée jeter dans celle du beau : car en tout et partout la juste mesure et la proportion sont une beauté, une vertu. » Au déclin de l'hellénisme, les stoïciens resteront fidèles à cette doctrine, qu'ils avaient d'ailleurs héritée des cyniques (Diog. Laërce, VI, 12).

(2) Herbart avait subordonné la morale à l'esthétique. Allant plus loin encore, M. Ravaisson fait de l'esthétique, considérée dans son principe où elle s'identifie à la morale, la philosophie elle-même. « En un sens, la beauté contient le secret du monde, et le grand art n'est qu'une des manifestations de la vérité métaphysique. » (E. Caro, *Philosophie et Philosophes*, p. 190).

théorie complète et définitive du beau ? Ce serait une illusion : demandez plutôt à Voltaire qui, dans le *Dictionnaire philosophique*, se plaint d'être si mal édifié sur ce point en sortant de la lecture du *Phèdre* et du *Banquet*. Mais, n'est-ce pas une des maximes préférées de Platon que le beau en tout est difficile, *χαλεπὰ τὰ καλά*, difficile à définir, difficile à atteindre ? D'ailleurs, à vrai dire, quelles sont les parties de la science qui se présentent chez le disciple de Socrate avec le caractère de dogmes inébranlables, de conclusions arrêtées ? Ses dialogues mettent sous nos yeux, si l'on peut ainsi parler, les champs de bataille où lutte la vérité, non les traités qui assurent son triomphe et consacrent sa domination. Platon, on ne le niera pas, est plein de l'idée du bien et de l'idée du juste : où trouver cependant chez lui sur la nature intime du bien et de la justice des doctrines systématiquement exposées ? Il semble même se défendre d'en avoir et lorsque, comme dans le *Philèbe*, il nous a conduits jusqu'au vestibule et à l'entrée de la demeure du bien, il tourne court et se dérobe. Il n'en va pas autrement du beau : à tout instant, l'éloquent philosophe touche par quelque côté à cette grave et délicate question ; nulle part il ne l'aborde pour elle-même, comme l'ont fait dans notre siècle M. Lévêque en France, Hegel et Kuno Fischer en Allemagne.

Ceci tient tout d'abord à son génie même, fait de liberté et de grâce (3), et rebelle à tous les liens dans lesquels on serait tenté de l'enchaîner. On a dit des Grecs qu'ils avaient une manière charmante de passer à côté de la vérité, au risque de se tromper : nous devons renoncer à disputer avec eux de subtilité et de finesse ; s'ils entrent dans une controverse, même s'ils vont à l'école d'un maître, ce n'est

(3) Quel est celui des auditeurs de Platon à l'Académie ou de ses lecteurs d'aujourd'hui qui ne prendrait volontiers à son compte la réflexion d'Apollodore (173 C) : *χωρὶς τοῦ οἴεσθαι ὠφελεῖσθαι ὑπερφυῶς ὡς χαίρω.*

pas, soyons-en sûrs, pour faire au premier signe le sacrifice de leurs opinions. D'ailleurs, au temps de Socrate, la science n'a pas encore un long passé derrière elle, elle vient à peine de naître, elle se cherche toujours et s'offre avec modestie au lieu de s'imposer avec autorité : contente de provoquer à la réflexion, elle recule comme d'instinct devant toute affirmation intempérante et précipitée. Les diverses provinces de son vaste domaine viennent à peine d'être reconnues : insuffisamment explorées, elles n'ont que des limites flottantes ; on passe sans cesse de l'une à l'autre, et tandis que pour accumuler le plus de lumière possible sur un point, nous nous croyons obligés de serrer de près les faits et les problèmes, les anciens, sans même paraître s'en apercevoir, multiplient et allongent à plaisir épisodes et digressions.

Le *Banquet* en est un remarquable exemple : il nous amène au but, mais après combien de détours ? avant Socrate, ici comme ailleurs le véritable porte voix du platonisme, nous avons entendu tour à tour les réminiscences d'un jeune enthousiaste, les considérations d'un politique, les théories d'un encyclopédiste, les interprétations hardies d'un mythologue et les dithyrambes fleuris d'un poète, chacun soutenant sa thèse avec le secret désir de faire mieux et le dessein avoué de faire autrement que son voisin (1). Dans l'Athènes d'alors, sur un de ces sujets où la spéculation coudoie perpétuellement la pratique, c'est ainsi sans doute que s'exprimaient volontiers les gens du monde, même ceux qui se piquaient de quelque teinture de philosophie, et ce qui achève la fidélité du tableau, c'est ce mélange que j'appellerais inconscient de raisonnements justes

(1) Il y a, comme d'ordinaire, beaucoup de satire mêlée à un peu de vérité dans cette réflexion d'Athénée (192 A) : *Οὐ συνέδριον, οὐ βουλευτήριον, οὐ λέσχη φιλοσόφων, ὅλως δὲ λῆρός ἐστι τῷ Πλάτωνι τὸ συμπόσιον, πλήρες μυκτηριστῶν ἀλλήλους τωθαζόντων.*

et de sophismes élégants, de rhétorique toute superficielle et de pensées vraiment dignes d'attention. Certes, la tâche était belle pour qui aurait voulu relever les bizarreries et les inconséquences de ces moralistes improvisés : à la table d'Agathon, Socrate n'y pouvait songer.

L'ordre dans lequel se succèdent ces discours répond-il à quelque plan préconçu ? Certains critiques auraient cru manquer à la mémoire de Platon s'ils avaient un seul instant supposé le contraire, et ils se sont mis à la torture pour découvrir dans le dialogue ce qui évidemment ne s'y trouvait pas, je veux dire une suite raisonnée, un enchaînement méthodique (1). En nous faisant assister par exception à un tournoi d'éloquence, Platon avait un but : montrer la stérilité ou tout au moins l'insuffisance de l'éducation mondaine ou profane en face de problèmes délicats, sur lesquels seule une raison éclairée d'en haut réussit à jeter quelque lumière. Chacun des interlocuteurs a saisi comme au hasard un des aspects de la vérité (2) : aucun ne l'a embrassée tout entière, aucun, par une analyse exacte, ne l'a ramenée à ses premiers principes; cette mission est celle de Socrate, ce discernement, cette profondeur constituent l'apanage réservé de la philosophie.

Évidemment, Platon en déroulant devant nous ce curieux défilé d'opinions a voulu nous inviter à les combiner, à les compléter, à les corriger les unes par les autres, à en

(1) Leur procédé est cependant assez simple : l'un d'eux va nous le révéler : « Man spannt ein schon vorher fertiges Netz von logischen Kategorien über den gegebenen Stoff her. »

(2) « Das Symposium bietet in seiner Menge verschiedener und von verschiedenem Standpunkt aus gehaltener Reden eine fast zwingende Aufforderung dar, Plato's eigne Ansicht nicht sowohl mit einseitiger Willkür in einer derselben zu erblicken, als vielmehr gleichsam als die Summe aus der Ueberlegung ihrer aller hervorgehen zu lassen. » (Von Stein, I, p. 126).

chercher l'unité fondamentale ; lui-même nous en donne l'exemple, comme il est aisé de s'en convaincre.

Phèdre nous a montré l'Amour au commencement du monde, comme le plus ancien et le plus nécessaire de tous les dieux ; après lui Eryximaque l'a dépeint, pénétrant tout et remplissant de sa présence l'univers entier. Socrate à son tour proclame l'amour le lien de toutes choses, le principe par excellence de toute génération, de toute production, de toute fécondation.

Pausanias et Éryximaque ont célébré l'Amour comme une école de sagesse (1), Agathon comme le dieu de la paix et de la félicité. Oui, l'amour aspire à la sagesse, mais par lui-même il ne la possède pas ; oui, il est la vie et l'harmonie de l'âme, mais à la condition de ne lui laisser aucun repos jusqu'à ce qu'elle ait atteint le bien suprême.

Pour Aristophane, l'homme est déchu de sa première origine, et l'Amour, sans cesse en quête de la seconde moitié de lui-même, doit nous rétablir un jour dans l'intégrité de notre nature. L'imagination de Platon, pleine, elle aussi, des souvenirs d'une vie antérieure, conçoit dans une faute originelle la cause des désordres de notre situation présente ; mais par la bouche de Diotime (2) il nous dira qu'aimer, ce n'est pas chercher la moitié ou le tout de soi-même, c'est aspirer au bien pour lequel nous sommes faits, la seule raison d'être de notre existence ici-bas.

Cédant à un penchant pour ainsi dire irrésistible de la race grecque, les premiers orateurs du *Banquet* ont fait de l'Amour une personne, un être à part, un dieu. Platon dans ce sentiment si universel voit plutôt un accident, un état,

(1) 187 D : *Ὡς ἂν κοσμιώτεροι γίγνοιντο οἱ μήπω ὄντες.*

(2) 205 E. Il ne pouvait être ici question d'une allusion directe à Aristophane, et l'on remarquera avec quelle habileté Platon s'est servi de la formule vague : *καὶ λέγεται μέν γέ τις λόγος.*

une passion (1). « Que l'amour soit un désir, c'est une vérité évidente », disait-il dans le *Phèdre* (2) ; désir d'un être qui se sent mortel, et qui veut conquérir l'immortalité : incomplet, et qui se rappelle où réside la plénitude qui lui manque : imparfait, et qui sait où se trouve la perfection qu'il a autrefois entrevue : aspiration ardente qui, servant de médiateur entre deux mondes, entraîne le fini vers l'infini et rattache le « dieu tombé » au séjour des Idées ; tendance indestructible qui fait la dignité de l'homme dont elle doit assurer le bonheur final, à la seule condition que sans cesse dirigée par l'intelligence vers son but véritable, elle ne s'égare pas ici-bas sur des objets indignes d'elle.

La théologie chrétienne nous enseigne qu'en chacun de nous il y a deux hommes sans cesse occupés à se combattre. Platon, cet admirable psychologue, l'avait dit avant elle. « Comment ne pas reconnaître dans l'homme deux principes qui le gouvernent et qui le dirigent, et dont l'impulsion le détermine : l'un, le désir instinctif du plaisir ; l'autre, le goût réfléchi du bien ? Tantôt ces deux principes sont en harmonie, et tantôt en lutte, et la victoire appartient tour à tour à l'un et à l'autre. Quand le goût du bien, que la raison nous inspire, s'empare de l'âme tout entière, il s'appelle sagesse ; quand domine le désir irréfléchi qui nous

(1) Dans plusieurs scènes d'un caractère mythologique, Eros personnifie visiblement les passions des acteurs, dieux ou héros, de ces représentations figurées.

(2) 237 D et *Banquet*, 200 E. Aussi M. von Sybel propose-t-il de rendre ἔρως en Allemand par *Wunsch* et non par *Liebe*. — « Haud multum differt ἐρᾶν ab ἐπιθυμεῖν : tantummodo ab eo discrepat quod, qui ἐρᾶν dicitur, hoc est, studio capiundæ alicujus rei teneri, is virili robore gaudere cogitatur atque viribus, quarum auxilio possit, quod amet, eo potiri. » (Hommel). — Un ingénieux écrivain faisait ressortir naguère avec beaucoup d'esprit la diversité presque infinie des acceptions d'*aimer* dans les innombrables locutions où notre langage consacre l'emploi de ce verbe.

entraîne au plaisir, il prend le nom d'intempérance (1) ». Que l'on rapproche de cette phrase la comparaison célèbre par laquelle Platon a cherché à définir la nature si complexe de l'âme, et l'on n'apercevra plus qu'une différence insensible entre la faculté désignée par le philosophe sous le nom de θυμός et l'amour tel qu'il le conçoit dans le *Banquet*. C'est bien « ce coursier excellent et d'une race excellente », semblable au Pégase de Schiller qui gémit de sa captivité terrestre et n'attend que l'occasion de prendre son essor vers les régions éthérées.

Les Grecs inclinaient à faire de l'Amour un dieu (2) ; Platon lui refuse cet honneur, et peut-être s'est-il entendu reprocher une coupable irrévérence. Des philosophes modernes, dont la théorie aboutit « à résoudre toute véritable existence dans l'esprit infini et dans l'amour », l'ont accusé à leur tour de n'avoir pas compris l'influence universelle, le rôle métaphysique autant que psychologique de ce sentiment.

C'est qu'en effet aux yeux de Platon qui ne se lasse pas d'y insister, l'amour n'est qu'un auxiliaire (3) au service de notre nature déchue, qu'il a mission d'orienter vers sa fin véritable ; ce n'est pas ce qui aime, c'est ce qui est aimé qui a droit à tous nos hommages et à toute notre admiration. Considéré dans son sujet, je veux dire dans l'homme qui l'éprouve, l'amour équivaut à un signe d'infériorité, de privation, presque de déchéance ; au contraire, envisagé dans son objet par excellence, dans son terme le plus haut, il est synonyme d'idéal, de félicité sans bornes, d'absolue perfection.

(1) *Phèdre*, 237 D.

(2) « C'est d'une commune voix que l'Amour est placé au rang des dieux par les plus éminents interprètes de la poésie, de la législation et de la philosophie. » (Plutarque)

(3) *Banquet*, 212 B : συνεργὸς τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει.

Mérites et défauts, qualités et lacunes, tout dans la doctrine platonicienne sur l'amour dérive de cette conception fondamentale.

Ainsi se trouve écarté et l'amour réciproque qui, fondé sur l'harmonie des sensibilités, fait palpiter des mêmes joies, des mêmes tristesses, des mêmes espérances deux êtres également prêts à se sacrifier l'un à l'autre ; et l'amour compatissant, où la jouissance de l'admiration est remplacée par les effusions de la pitié et de la tendresse, l'amour qui se donne et se prodigue sans rien attendre en retour, l'amour dont le bonheur consiste à s'abaisser vers l'indigence pour la secourir, vers la souffrance pour la guérir, même, s'il le faut, vers la faute et la honte pour la relever, l'amour qu'ont au cœur ces héros et ces héroïnes obscurs auxquels chaque année la première de nos Académies décerne au milieu d'applaudissements unanimes, l'honneur si bien mérité de ses prix de vertu (1). Voilà ce que Platon, et pourrait-on ajouter, voilà ce que le paganisme n'a pas connu (2).

(1) Qu'on nous permette de transcrire ici certaines réflexions de M. Sully-Prudhomme, d'abord en raison de leur caractère éminemment philosophique, ensuite parce qu'elles font bien sentir tout l'intervalle qui sépare l'idéal antique de l'idéal moderne : « Les beautés de la nature, de la science et de l'art en général n'éveillent pas en nous une joie sans mélange. Il s'y glisse une vague mélancolie, car l'attrait même de ce qu'elles nous révèlent nous fait sentir ce qui nous manque et rêver à l'inaccessible. La beauté de l'œuvre morale, au contraire, procure une joie absolument pure par le spectacle unique ici-bas d'un idéal réalisé. Dans les belles actions, le beau est le bien même qui étonne et ravit... Et quelle bonne fortune de surprendre le seul cas peut-être où avec une pleine évidence l'idéal moral et l'idéal esthétique ne font qu'un ! S'ils nous semblent partout ailleurs divisés, c'est que le bien nous commande le sacrifice, tandis que le beau nous fait aspirer au suprême bonheur. » (*Discours sur les prix de Vertu*, 1888).

(2) En parlant ainsi, je ne veux pas dire que les siècles païens n'aient sur aucun point devancé même la pure philanthropie moderne : mais

Feuilletez d'autre part les dialogues platoniciens ; parmi tant d'admirables définitions de la divinité, aucune ne place l'amour au rang de ses premiers et de ses plus augustes attributs. Faut-il s'en prendre au souvenir des scandaleuses faiblesses de l'Olympe, si ouvertement réprouvées au deuxième livre de la *République* (1) ? Les détails dans lesquels nous venons d'entrer nous fournissent une explication non moins péremptoire. Les dieux par leur nature même n'ont rien à désirer ; dès lors qui pourraient-ils aimer, si nous donnons à ce mot son sens le plus profondément humain ? Lorsque dans le *Timée* Platon veut marquer l'attitude du Maître des choses à l'égard de l'univers qui va sortir achevé de ses mains, il écrit ces paroles mémorables : « Disons pour quel motif l'Ordonnateur du monde l'a ordonné. Il était bon, et quiconque est bon ne saurait éprouver aucune espèce d'envie. Exempt de ce penchant, il a voulu que toutes choses fussent le plus possible semblables à lui-même. » Voilà le dernier mot de la sagesse païenne, et nous l'admirons à juste titre. Il était réservé à une autre philosophie ou plutôt à un autre enseignement de nous donner de Dieu une définition en apparence bien autrement téméraire. *Deus charitas est*, « Dieu est amour » ; voilà le premier mot de la dogmatique chrétienne.

Et maintenant revenons au texte du *Banquet*.

Ce qui frappe immédiatement nos regards, fait observer Diotime, c'est la beauté de tel ou tel objet, de telle ou telle personne. Mais le philosophe en tout tend à l'essence, au lieu de s'arrêter à l'accident ; ces beautés éparses et diverses ont un type qui les renferme dans leur complexité ; la mul-

l'amélioration du sort du plus grand nombre n'y a jamais été regardée comme la première des tâches sociales.

(1) Cf. Cicéron, *Tuscul.*, IV, 32 : « O præclaram emendatricem vitæ, poeticam, quæ amorem, flagitii et levitatis auctorem, in concilio deorum collocandum putet ! »

tiplicité des notions individuelles se résout dans l'unité du genre, où disparaissent et s'évanouissent les divergences et les contrastes des êtres particuliers. Ainsi c'est une seule et même beauté qui rayonne dans tout ce qui en porte l'image. En outre l'âme possède une beauté bien autrement précieuse, bien autrement digne d'attention et de sollicitude que celle des corps, laquelle apportent et emportent les années. Dans les actions des hommes et dans leurs lois brille pareillement un type universel de beauté morale, sœur de la beauté intellectuelle dont les sciences sont autant de manifestations. Quand on est parvenu à cette hauteur, les objets particuliers s'effacent et semblent indignes de notre culte : « Alors le philosophe, lancé sur le vaste océan de la beauté et tout plein de ce spectacle, enfantera avec une inépuisable fécondité les pensées et les expressions les plus admirables, les plus magnifiques, jusqu'à ce qu'ayant fortifié et agrandi son esprit par cette sublime contemplation il n'aperçoive plus qu'une science, celle du beau ».

Et Diotime d'ajouter : « Prête-moi maintenant, Socrate, toute l'attention dont tu es capable ». C'est qu'en effet nous ne touchons pas encore au dernier degré de l'initiation dialectique. « Si la science du beau et du bien satisfait la raison, il faut au cœur autre chose encore ; le cœur veut la possession même du beau et du bien ; entraîné par la force de l'amour, il ne peut se reposer dans la sphère de la science et de la philosophie, car il serait encore séparé de ce qu'il recherche : plus haut, plus haut encore ! qu'un dernier élan unisse l'âme amoureuse à l'objet même de son amour, fin suprême de la pensée et du désir (1) ».

« Celui, reprend Diotime, qui, dans les mystères de l'amour, aura atteint ces sommets après avoir méthodiquement gravi tous les degrés du beau, enfin parvenu au terme, apercevra

(1) Fouillée, *Philosophie de Platon*, I, 318.

tout à coup une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate, qui était le véritable objet de tant d'ardents efforts ; beauté éternelle, incréée, impérissable.... ; beauté qui n'a rien de sensible, comme un visage, des mains, ni rien de corporel, qui n'est pas non plus tel discours ou telle science, qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même...., mais qui existe éternellement et absolument en elle-même et par elle-même ; dont participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution, le moindre accroissement, la moindre vicissitude... O mon cher Socrate, si quelque chose donne du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle..... Que penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines et de vains agréments condamnés à périr : à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine ! »

En achevant cette citation, nous sera-t-il permis de jeter une courte réflexion littéraire au milieu d'une discussion qui devrait être toute philosophique ? Cette période oratoire de Platon n'a peut-être d'équivalent dans aucune langue, et l'inspiration poétique elle-même est rarement allée plus loin. On dirait, à voir cette émotion d'une intelligence supérieure qui contemple le beau dans l'extase, que le philosophe a eu réellement la vision de l'Idée éternelle et qu'à son aspect il s'est senti possédé d'une sainte ivresse. De là l'ampleur majestueuse de l'expression ; de là cet élan de la pensée enchaînant durant plusieurs pages tout un long vol de phrases qui se suivent d'un mouvement à la fois rapide et calme (1).

(1) Cette appréciation est empruntée à quelques notes prises au cours si remarquable de M. Croiset à la Sorbonne. Le professeur ajoutait le parallèle suivant : « Peut-être trouverait-on dans Pascal et dans Bossuet, les deux prosateurs français les plus voisins de Platon, le même souffle

Mais quelle que soit ici la splendeur de la forme, elle n'a pas le droit de nous retenir. Descendant des hauteurs où nous a conduits l'enthousiasme presque mystique de Diotime, examinons d'un côté la route tracée, de l'autre le but assigné à nos efforts. Nulle part peut-être, si l'on veut y prendre garde, n'apparaît plus nettement le caractère fondamental du platonisme.

A peine la beauté frappe-t-elle nos sens qu'elle nous captive et exerce sur nous je ne sais quel pouvoir fascinateur; un instinct secret nous avertit qu'elle est faite pour nous, comme nous sommes faits pour elle; à sa vue, il nous ressouvient de notre première origine, de ce monde céleste si admirablement décrit dans le *Phèdre* (1). Quand l'homme ici-bas aperçoit la beauté, il la considère d'abord avec étonnement, il fait effort pour la reconnaître, comme si elle ne lui était pas tout à fait étrangère et que cependant il eût cessé de la voir depuis longtemps. Il semble, écrit M. Fouillée interprétant Platon, que nous retrouvions un bien perdu et presque oublié, mais dont l'absence nous causait une incessante inquiétude. De toutes les essences éternelles, la Beauté est celle en effet que nous reconnaissons le plus distinctement ici-bas; elle parle à nos yeux, et la vue est le plus lumineux de nos sens, le plus subtil de nos organes. « Si la Sagesse apparaissait ainsi à nos regards, dans quel ravissement ne serions-nous pas jetés? Mais seule la beauté

puissant et la même succession de phrases: mais encore que de différences! La phrase des *Provinciales* est une phrase de combat, alerte et serrée: celle de Bossuet, lorsqu'il décrit, par exemple, l'enfance d'Anne de Gonzague, a une sérénité toute platonicienne; cependant là même Bossuet reste impérieux, on sent qu'il s'appuie sur une autorité qu'il veut imposer: chez Platon, c'est un abandon aimable qui prend toujours par les chemins les plus longs et les plus fleuris. »

(1) On voit par cet exemple que le rôle et l'importance de la *réminiscence* dans la doctrine platonicienne s'étendent bien au delà de ce que nous appellerions aujourd'hui « la sphère de la raison pure. »

a reçu ce privilège, d'être la chose à la fois la plus manifeste et la plus aimable (1) ». En elle comme dans un miroir, se reflète pour l'œil humain la splendeur du monde idéal.

Ainsi la recherche, l'admiration même de la beauté sensible se trouve proclamée non seulement permise, mais nécessaire à l'homme, lequel n'est pas un pur esprit: ainsi celui qui en cent passages traite avec tant de dédain les choses extérieures, chaque fois qu'il les compare à leurs modèles éternels (ne parlons-nous pas avec la même sévérité des imitations de l'art, quand nous les rapprochons de la nature?) ne les bannit pas pour autant de ses constructions philosophiques: si haut qu'il faille chercher le couronnement de l'édifice, c'est sur terre cependant que reposent ses premières assises. — Sans doute toute la philosophie platonicienne est une condamnation du sensualisme, une exhortation à la vie intérieure et contemplative: les sens sont ses ennemis, et elle ne se croit jamais trop armée contre leurs révoltes. Si dans le dialogue même que nous étudions elle leur fait d'abord certaines concessions apparentes, c'est pour aboutir en définitive à la réprobation absolue de ce qui n'est que charnel. Les hôtes d'Agathon ont parlé des coutumes et des faiblesses de leur temps avec la complaisance plus qu'indulgente de gens du monde: Socrate a pour mission expresse de redresser, de purifier la sensualité païenne qui empreint leur langage. — Tout cela est vrai, et néanmoins, interdire à l'homme tout rapport avec le monde extérieur n'est jamais entré dans la pensée de Platon: il est grec et par naissance et par éducation, et la race hellénique n'était pas plus faite pour se laisser gagner dans la pratique au mysticisme d'un Gerson, qu'en théorie à l'idéalisme transcendantal d'un Kant ou à l'immatérialisme d'un Berkeley.

Dirai-je que plus on part de cette conviction, plus on est

(1) *Phèdre*, 250 D-E.

étonné en relisant les pages les plus célèbres du *Banquet?* Platon ne parle que de la beauté humaine ; c'est la seule qui lui paraisse digne d'attirer ses regards : un moderne au contraire traitant du même sujet n'arriverait à l'homme qu'après avoir passé en revue les divers règnes, les diverses sphères de la nature ; dans le scintillement des astres au fond de l'étendue (1), dans l'imposante fierté des montagnes, dans ce qu'Eschyle appelait en termes si poétiques « le sourire innombrable des flots (2) », dans les jeux de l'ombre et de la lumière, ailleurs encore, il saisirait ou croirait saisir maint écho de la beauté invisible. Les Grecs, je ne l'ignore pas, ont plus admiré toutes ces choses qu'ils ne les ont aimées. Est-ce parce que considérée dans les spectacles permanents ou éphémères qu'elle offre à nos yeux, la nature est moins belle que sublime, dépourvue qu'elle est d'ordre, de proportion et d'unité? est-ce parce que l'émotion est plus rare qu'ailleurs « en face de ces tranquilles aspects du paysage grec dont la perfection idéale ne peut atteindre le cœur qu'en passant par la raison (3) » ? est-ce parce que les anciens avaient une conscience plus ferme que la nôtre de la supériorité éclatante de l'homme sur le reste de la création (4) ? est-ce enfin parce que le sentiment de la nature, tel qu'il s'impose à l'âme moderne, implique un retour mélancolique sur soi-même et des méditations étrangères à la gracieuse imagination

(1) Il y a à la fois quelque chose d'analogue et d'étranger à nos réflexions modernes dans cette phrase célèbre du *Timée* : « La nature a allumé en nous la lumière du regard afin que le spectacle merveilleux des corps qui se meuvent dans les cieux habituât notre âme à se passionner de préférence pour ce qui est beau et régulier. »

(2) *Prométhée enchaîné*, v. 89 : Ποντίων κυμάτων ἀνήριθμον γέλασμα.

(3) M. Ch. Lévêque.

(4) Vitruve blâme les peintres qui représentent des marines ou des forêts au lieu de consacrer leur pinceau à « des scènes héroïques ou religieuses, seules capables d'élever l'âme. »

hellénique ? Je ne sais : mais une pareille lacune ne laisse pas de surprendre chez le philosophe qui comme Pythagore a entendu l'harmonie des sphères, chez l'écrivain qui dans les premières pages du *Phèdre* a décrit en termes si enchanteurs une matinée d'été au bord de l'Ilissus.

Ce n'est pas tout. Si le Grec n'a qu'imparfaitement goûté la nature, on accordera qu'il a connu tous les ravissements de l'art : et, pour ne parler ni de l'éloquence, ni de la musique, ni de la poésie, de nos jours combien ont rencontré l'inspiration en contemplant au Louvre les modèles même mutilés de la statuaire hellénique, ou sur l'acropole d'Athènes les colonnes restées debout du Parthénon ! J'admets que l'art grec dans sa période de décadence s'efféminine et se fait le complice de l'impure volupté : dans sa belle époque il procède d'un spiritualisme religieux : Phidias était digne de former Platon (1). Malgré tout, soit que le disciple de Socrate, comme Aristote après lui, n'ait vu dans l'art qu'une imitation à l'exclusion de toute pensée créatrice : soit que les chefs-d'œuvre de tout genre qui l'entouraient lui aient paru de simples accidents heureux que l'avenir ne devait plus revoir, il est certain qu'il s'est montré plus préoccupé de tracer à l'art une route nouvelle que de célébrer ses succès passés. L'analyse intelligente, la démonstration communicative de

(1) En prêtant aux dieux les traits de l'homme, la statuaire ne pouvait manquer d'ennoblir l'humanité. Jamais la matière n'a paru, si l'on peut ainsi parler, triompher d'elle-même avec plus de fierté tranquille que sous la main des artistes associés par Périclès à la grandeur de son siècle. Qui ne se rappelle les vers improvisés par M. Sully-Prudhomme en face de la *Vénus de Milo :*

Tu n'es pas la déesse où l'écume des ondes
Fit naître un cœur impur, mobile, décevant.
Non, ta forme nous parle un grave et fier langage
Qui vibre au fond de nous bien au delà des sens...
Dans les lignes du marbre où plus rien ne subsiste
De l'éphémère éclat des modèles de chair,
Le ciseau du sculpteur, incorruptible artiste,
En isolant le Beau, nous le rend chaste et clair.

la beauté dans la nature et dans l'art, voilà le triomphe abandonné par la pensée antique à la pensée moderne.

Mais il était impossible que l'esthétique de Platon demeurât confinée dans le domaine de ce qui tombe sous les sens, et si elle ne dédaigne pas de considérer le corps visible, c'est parce qu'à travers cette enveloppe matérielle elle aperçoit l'âme invisible (1). Il faut que l'amour humain dépouille peu à peu tout ce qui l'attachait au sol. S'arrêter à des objets inférieurs, ce serait imiter les prisonniers de la caverne prenant pour des réalités les ombres qui se profilent sur le mur exposé à leurs regards. C'est du monde céleste que descend dans notre âme lumière et chaleur. Mais de même que l'homme ne peut être amené subitement de l'obscurité à la pleine clarté du jour sans que ses yeux blessés éprouvent une sorte d'éblouissement et de vertige, de même ce n'est pas du premier coup que l'âme humaine captivée malgré elle par la beauté sensible aura la force de s'élever à la vision de la beauté immatérielle. On a félicité Aristote d'avoir devancé l'adage de Leibniz, *nihil natura per saltus*, en faisant ressortir le progrès incessant qui dans la création conduit de la matière inerte à la matière vivante, de la sensibilité à la pensée. Platon mérite les mêmes éloges, non comme naturaliste assurément, mais comme psychologue et comme dialecticien. Un esprit aussi spéculatif devait éprouver la tentation d'entrer de plein saut dans l'absolu. Il y a résisté. Voyez, par exemple, avec quelle précision en plusieurs de ses dialogues il s'applique à énumérer et à décrire les degrés divers de la connaissance, depuis la conjecture livrée à toutes les incertitudes jusqu'à la science la plus haute et la

(1) Ou, comme s'exprime Ficin dans la traduction de Leroy : « Combien est grand ce que tu aymes ! Le dessus seulement, mais pour mieulx dire, la couleur te ravist et quelque réflexion de lumières et ombre légière et inconstante. Soit que vaine imagination te deçoive, ainsi plutôt ayme ce que tu songes que ce que tu vois, la beauté qu'a forgé ton âme et cette âme ouvrière d'icelle, que cette forme extérieure et débile. »

plus inébranlable (1); la vraie dialectique, si nous en croyons le *Philèbe*, n'a d'autre mission que de marquer d'un trait sûr cette hiérarchie logique de nos pensées.

Il n'en va pas autrement des élans de la sensibilité, ou plutôt le sytème platonicien nous offre ici, comme on pouvait s'y attendre, un parallélisme parfait. Le droit chemin de l'amour, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas et de monter ensuite jusquà la beauté suprême, dont celles-là ne sont que des aspects partiels, des limitations, en s'aidant, comme d'autant d'échelons (2), des manifestations de moins en moins terrestres, de plus en plus idéales qui nous la révèlent : ascension pour ainsi dire indéfinie, qui a ses charmes, mais aussi ses luttes et ses souffrances, décrites avec autant de feu que de vérité dans une page fameuse du *Phèdre* (3) : retours

(1) Voir notamment les quatre opérations de l'âme distinguées à la fin du VI[e] livre de la *République*, et au livre suivant (521 C) ce que dit Socrate soit de « ce vaste mouvement imprimé à l'âme pour l'amener du jour ténébreux qui l'environne jusqu'à la vraie lumière de l'être par la route que nous appelons la vraie philosophie », soit « des arts par le ministère et avec le secours desquels l'âme s'élève jusqu'à la pure intelligence » (533 D).

(2) 211 C : ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενος.

(3) On nous permettra d'en rappeler ici au moins quelques lignes : « A la vue de l'objet aimable, quand le cocher sent les feux de l'amour pénétrer son âme tout entière, et l'aiguillon du désir irriter son cœur, le coursier docile, dominé sans cesse par les lois de la pudeur, se contient ; mais l'autre coursier ne connaît déjà plus ni le fouet ni l'aiguillon, il bondit et s'emporte, et embarrassant à la fois son guide et son compagnon, il les entraîne par force... Ceux-ci s'approchent et contemplent l'apparition resplendissante. A cette vue, la mémoire du cocher se reporte vers la beauté par essence, et il lui semble comme autrefois la voir au séjour de la pureté s'avancer à côté de la sagesse. Cette vision le remplit d'une terreur religieuse, il se rejette en arrière, ce qui fait qu'il tire les rênes avec tant de raideur que les deux coursiers se cabrent en même temps, l'un de bon gré, car il n'est pas accoutumé de faire résistance, 'autre malgré lui, parce qu'il est toute violence et toute révolte. »

offensifs de nos penchants inférieurs, heures d'hésitation douloureuse, longs et laborieux combats, jusqu'au moment où l'âme triomphe définitivement de ses grossiers désirs (1). C'est le propre du philosophe de suivre sans faiblesse ni défaillance cet essor qui l'entraîne de degré en degré vers des régions toujours plus hautes, sans lui permettre de s'arrêter dans ses aspirations avant d'avoir touché au seuil de l'absolu.

L'absolu, voilà bien en effet le terme suprême où Platon brûle de nous conduire, le sommet en apparence inaccessible qu'il entend nous faire gravir. Plein de cette conviction que refuser à l'art, à la logique et à la morale une base rationnelle, supérieure à toutes les données de l'expérience, c'est les ébranler et supprimer la philosophie elle-même, il a cherché une beauté, comme une vérité et une justice, qui dépendît de l'essence éternelle des choses, non des conventions ou des préférences humaines, un modèle immuable capable d'offrir un terme de comparaison invariable et une règle infaillible de jugements. L'anthropomorphisme païen, même celui d'un Alcamène et d'un Phidias, est dépassé et vaincu : si noble qu'elle puisse être et quelque respect qu'elle inspire, toute image sensible paraît à Platon indigne de l'idéal lui-même, trop indépendant de toutes ses représentations pour être comme elles réduit à emprunter quoi que ce soit à la matière. Ainsi, qu'il s'agisse d'une inspiration heureuse ou au contraire de la conclusion dernière d'une méthode philosophique dans laquelle l'esprit de son époque rencontrait son expression la plus haute, toujours est-il qu'en écrivant cette page mémorable l'auteur du *Banquet* a vu apparaître à ses regards une beauté que n'avait

(1) Si Platon propose à notre imitation l'idéal même de la divinité, il n'en constate pas moins l'existence de « ces penchants criminels qui naissent avec l'être mortel et s'attachant à lui comme des morceaux de plomb, l'entraînent vers les plaisirs sensuels et grossiers et abaissent les regards de l'âme vers les choses inférieures. » (*République*, VII.)

pas même soupçonnée le génie d'Homère, et dont on chercherait vainement la formule chez un écrivain antérieur.

L'éloge est grand, et il s'en ajoute un autre.

« Lorsque par un puissant effort l'homme arrive à la limite infranchissable qui sépare le visible de l'invisible, quoi d'étonnant si ses yeux sont éblouis, si sa raison chancelle, et si elle s'arrête éperdue, frissonnante, au bord de l'infini ? (1) » Platon n'a-t-il pas été égaré par son enthousiasme ? Non, répond M. Lévêque (2), il est demeuré ferme et en équilibre jusque sur ces hauteurs, au milieu de tant de comparaisons périlleuses et de métaphores troublantes, au bruit desquelles de grandes intelligences ont été prises de vertige, au point d'en perdre tous leurs nécessaires contre-poids et entre autres le sentiment du respect dû à la divinité et à la conscience de la personnalité humaine. Pour ne citer qu'un nom, Plotin dans ses *Ennéades* aura sur le beau des vues admirables : mais qu'il s'y mêle de fantaisies bizarres et de chimères incompréhensibles !

Sans doute Platon s'inspirait de lui-même lorqu'il dépeint l'homme qui à l'aspect des beautés d'ici-bas se ressouvient de la beauté véritable. « Son âme, nous dit-il, prend des ailes et désire s'envoler : quoiqu'il sente son impuissance, il n'en lève pas moins, comme l'oiseau, son regard vers le ciel (3) ». Oui, il y a du rêve dans Platon, mais ce qui le rend rêveur, ce n'est pas la mobilité d'une pensée vacillante et mal assise, c'est, comme l'a dit un éminent platonicien de ce temps, cette peine d'amour, cette langueur ineffable, cette mélancolie sublime, mélange singulier de douleur et d'espérance que l'âme éprouve à la pensée de l'invisible et au pressentiment de l'immortel avenir. Rien de plus vrai. Mais ne nous autorisons pas de cette émotion aussi délicate que

(1) D'Haussonville, *Discours de réception à l'Académie française* (1888).
(2) *La science du beau*, II, 343.
(3) *Phèdre*, 249 D.

profonde pour contester le sérieux et l'enchaînement de la doctrine. Tout au contraire : c'est dans le *Phèdre*, le *Banquet* et la *République* que j'irai chercher de préférence la véritable signification de la théorie platonicienne.

Le premier de ces dialogues (où la maturité des idées, comme on l'a très justement fait remarquer, interdit de voir avec Schleiermacher une œuvre de jeunesse) contient, en partie sous le voile du mythe, une description vraiment étincelante du monde idéal « élevé au-dessus du ciel. » C'est là qu'habite « l'essence sans couleur, sans forme, impalpable, laquelle ne peut être contemplée que par le guide de l'âme, la raison : autour d'elle s'étend le séjour de la science parfaite qui embrasse la vérité tout entière. Or, la pensée divine qui se nourrit d'intelligence et de science sans mélange, admise à jouir de la contemplation de l'Être absolu, s'abreuve, plongée dans le ravissement, de la vérité qui se dévoile à ses regards : c'est la justice en soi, la sagesse en soi, la science qui a pour objet l'Être des êtres..... Quant aux autres âmes, il n'est pas donné à toutes indistinctement d'entrevoir les essences, il en est qui aspirent à s'élever vers les régions célestes et roulent comme submergées dans les espaces inférieurs..... »

C'est qu'en effet, par un égarement funeste, nos âmes se sont remplies de l'aliment impur du vice et de l'oubli, elles ont perdu leurs ailes et se sont appesanties ; sur cette terre où elles sont tombées, les souvenirs de cette bienheureuse contemplation ne s'éveillent pas en chacune d'elles avec la même facilité, d'autant que la justice, la sagesse et les divers biens de l'âme ne brillent plus dans leurs images terrestres du même éclat qu'autrefois.

Ce terme que notre âme poursuit, ce mobile caché de toutes nos actions, elle en soupçonne l'existence, mais avec beaucoup d'incertitudes, sans pouvoir comprendre nettement sa nature avec cette foi inébranlable qu'elle a en tant d'autres connaissances. De même, c'est Aristophane qui nous l'a

appris, l'âme au moment même où il lui semble qu'elle jouit ici-bas de la beauté, désire quelque autre chose qu'elle ne peut exprimer, mais qu'elle pressent comme à travers une énigme. Et cependant reconquérir ce double trésor, le retrouver, le posséder de nouveau, voilà notre première, presque notre unique destinée. Seul l'homme qui fait un bon usage de ces précieuses réminiscences participe perpétuellement aux vrais et complets mystères, seul il devient véritablement parfait.

Or, que nous enseigne la *République ?* La route que doit suivre une intelligence philosophique pour remonter des données les plus vulgaires, les plus immédiates de la sensation jusqu'au bien idéal, élevé au-dessus de l'essence elle-même en dignité et en puissance, jusqu'à ce soleil radieux des êtres intelligibles qui projette un reflet de sa lumière sur les objets, quels qu'ils soient, de notre connaissance. Que nous révèle le *Banquet ?* Le chemin tracé à notre faculté d'aimer pour s'élever de la beauté visible et palpable jusqu'à la beauté invisible et impalpable, d'où rayonne sur tout ce qui nous séduit, sur tout ce qui nous enchante, un reflet plus ou moins lumineux de grâce et de perfection (1). Le mouvement du cœur accompagne et imite celui de l'esprit. Et de même que toutes les sciences convergent par nature vers l'idée du bien, et tirent leur valeur de leur conformité plus ou moins manifeste avec cette science suprême, de même toute contemplation doit nous élever à l'idée du beau, et plus elle nous en rapproche, plus elle a de prix au regard des philosophes. L'analogie est évidente.

De part et d'autre, l'ascension est lente, pénible, semée d'obstacles, mais à l'ardeur, à la persévérance avec laquelle elle s'accomplit, se mesure la double élévation de l'esprit et

(1) Comme s'exprime Ficin, celui qui est épris de la beauté humaine « a en admiration merveilleuse, désir et estonnement, la resplendisseur de ceste haulte lumière par les corps reluysant. »

du caractère. D'ailleurs, selon une belle parole de Platon lui-même, quand le but est sublime, tout ce que l'on souffre pour y atteindre ne l'est pas moins. L'imagination hellénique a personnifié cette recherche ardente et infatigable du beau dans le mythe gracieux de Psyché et de l'Amour, dont l'union succède aux luttes et aux souffrances. « Traduction sous forme plastique, écrit M. Collignon (1), de l'allégorie platonicienne de l'âme déchue, traversant pour se purifier une série d'épreuves et enfin réunie pour jamais à l'Eros divin. »

Un auteur anglais contemporain a publié un ouvrage célèbre sous ce titre : *Is life worth living?* Cette question assurément n'est pas de celles qui troublaient dans le bruit de leurs fêtes ou le silence de leurs nuits les Athéniens du grand siècle ; néanmoins, l'auteur du *Banquet* a jugé bon de lui donner une réponse. « Consacrer sans arrière-pensée sa vie tout entière à l'amour éclairé et dirigé par la philosophie », voilà la conclusion dernière et pour ainsi dire le résumé de toute la première partie du *Phèdre*, et nous avons entendu Diotime s'écrier : « Mon cher Socrate, si quelque chose donne du prix à la vie, c'est la vue de la beauté absolue. Penses-tu que ce serait une destinée misérable que d'avoir les yeux fixés sur elle, que de la contempler et de vivre uni à elle? C'est à celui qui enfante et nourrit ainsi la véritable vertu qu'il appartient d'être chéri de Dieu, et si quelque homme doit être immortel, c'est celui-là surtout (2). » Renouveler au dedans de soi-même par la puissance de la raison et par les énergies du désir cette vue des essences parfaites, simples, pleines de calme

(1) *Mythologie figurée de la Grèce*, p. 167. L'auteur ajoute : « Le groupe des deux amants, sculpté sur des sarcophages romains, fait allusion à des idées de renaissance, de vie future, de béatitude éternelle. »

(2) 211 D. Citons le texte grec dans son énergique simplicité : Ἐνταῦθα τοῦ βίου, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν.

et de béatitude, voilà notre fin véritable (1), et pour conclure avec Platon comme avec Jouffroy, notre plus complète félicité.

S'il est vrai que de tous les genres d'enthousiasme celui qui se fait jour dans ces pages célèbres du *Banquet* soit de l'aveu de Platon, « le plus magnifique et dans ses causes et dans ses effets, et chez celui qui le reçoit dans son cœur, et chez celui à qui il se communique, » si l'éloquence de l'écrivain donne quelque chose de particulièrement contagieux à l'émotion du philosophe, on nous pardonnera peut-être de n'avoir pas su, dans les pages qui précèdent, exprimer plus sobrement notre admiration. Mais il ne nous est pas permis d'oublier que cette théorie du beau a trouvé des contradicteurs, qu'on y a signalé des lacunes, qu'on en a accusé l'inefficacité, si bien que le procédé même par où Platon se flattait d'avoir ouvert à l'art des sources fécondes a paru à une critique pénétrante atteint d'une radicale stérilité. De objections aussi graves attendent de nous une réponse, tou au moins une discussion.

Tout d'abord on a été frappé du procédé insolite employé par le philosophe pour exposer, j'allais dire pour promulguer cette partie de sa doctrine. Aucune argumentation suivie, peu ou point de raisonnements (2) ; en échange, des révélations émanant d'une sorte de sybille étrangère, et

(1) 210 E : πρὸς τέλος ἤδη ἰών, et 211 B : σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. « Πρὸς τέλος ἰέναι dicebantur ii qui superatis gradibus tandem ad spectanda arcana admittebantur : hinc factum esse videtur, ut ipsa illa arcana, quorum caussa multi labores suscipiendi erant, τῶν τελῶν nomine insignirentur. » (Hommel.)

(2) Plutarque déjà en avait fait la remarque : Ὁ Πλάτων ὅλως θεολογῶν οὐκ ἐντείνει τὴν ἀπόδειξιν οὐδὲ ὑποκονίεται τὴν λαβήν, ἀλλ' ὑγροτέροις λήμμασι καὶ παραδείγμασι καὶ μυθολογίαις προσάγεται τοὺς ἄνδρας (Quæst. conv. I, 1, 4).

contre toute attente, acceptées docilement par Socrate sans observations et sans contrôle ; un langage aux teintes mystiques qui n'a pas toujours paru exempt d'ironie (1). Il semble qu'on soit tout d'un coup comme transporté dans la région des nuages et que la froide raison cède la place à l'imagination colorée et échauffée par le sentiment. La beauté et la hauteur majestueuse de la construction restent hors de conteste, mais on garde des doutes sur sa solidité. Ceux-là mêmes qui donnent à Platon le plus d'éloges sont obligés de reconnaître avec Burnouf que le riche tissu des images fait quelque tort à la rigueur de la méthode et à la précision de l'analyse, et avec M. Lévêque (2) que « le philosophe n'a pas scientifiquement établi ni explicitement développé la relation de signe à chose signifiée qui rattache la beauté physique à la beauté invisible et qui seul donne à celle-là une valeur esthétique. »

Jamais l'action qu'exerce le beau sur les sens n'a été plus complaisamment décrite ; ses conditions psychologiques ont-elles été clairement analysées ? Et ne faut-il pas regretter que Platon n'ait rien ou presque rien dit des joies intérieures de l'admiration, de cette surprise à la fois délicieuse et grave que nous ressentons en face d'un chef-d'œuvre de l'art, d'un triomphe mémorable de la science, ou d'une inspiration morale héroïque ? Jamais, ajoute-t-on, le beau

(1) « Der Abhandlung wohnt die eigenthümliche Schwierigkeit bei, dass alles Philosophische so zu sagen im blühenden Leibe des Dichterischen steckt, ja sogar die Wunderlichkeit der weisen Frau das Ganze mit einer ironischen Farbung wie übergiesst » (Ruge, *Platonische Æsthetik*, p. 30). Passage dont il est intéressant de rapprocher les lignes suivantes d'un autre critique : « Es ist nicht einzig das sich Sichern vor der Nothwendigkeit, eine platte und grobe Rechenschaft geben zu müssen über allerfeinste und zarteste Dinge, wozu die Ironie dient, sondern es kann sich auch eine Wahrheit nicht mit brennenderen, unauslœschlicheren Farben in unser Gemüth einætzen, als auf ironische Weise. »

(2) Ouvrage cité, II, 333.

suprême n'a été mieux compris ni plus éloquemment célébré ; a-t-il été suffisamment expliqué ? Soit, accordons que la doctrine de Platon, sur ce point, n'est pas sans lacunes ; mais avant d'instruire son procès, qu'on nous cite le philosophe, s'il en est un, qui se soit vanté de raisonner avec assurance sur l'absolu, et de mettre sous forme adéquate à la portée de nos intelligences finies l'inaccessible et l'infini ? Si loin que s'avance la science dans son progrès méthodique, une heure vient où la déduction n'est plus possible, où l'induction s'arrête, où la pensée intuitive complète et couronne l'œuvre du raisonnement pur. Ajoutons que le spiritualisme grec, dont les dialogues de Platon nous offrent la formule la plus achevée, était moins une foi positive, une vue démontrée des choses qu'une inspiration heureuse, un instinct profond. On a dit d'un des plus grands spiritualistes de notre temps, naguère encore à l'Institut l'ornement de deux Académies, que s'il élevait parfois les esprits sur la route périlleuse de l'infini, il savait les y retenir et les charmer sans leur promettre la certitude. S'il eût entendu ces paroles, il y eût souscrit de bon cœur ; le même éloge et la même réserve sont applicables de tout point à l'auteur de la *République* et du *Timée* (1).

(1) Comment ne pas citer ici, ne fût-ce qu'à titre de parallèle singulièrement instructif, une des pages les plus admirables du plus platonicien d'entre les Pères de l'Église, de saint Augustin : « Ma mère et moi nous étions seuls, et, laissant le passé dans un entier oubli, nous cherchions quel bonheur serait le partage des saints durant l'éternité... Notre entretien nous ayant amenés à cette pensée que les voluptés sensibles, si vives qu'on les suppose, au milieu du plus haut éclat de beauté qui se puisse imaginer dans les choses corporelles, n'étaient pas dignes d'être comparées à la félicité de cette autre vie : et les mouvements d'une aspiration plus ardente nous attirant alors vers cette félicité immuable, nous traversâmes successivement tout ce que renferme ce monde matériel : puis sans cesser, ô mon Dieu, de penser à vous, de parler de vous, d'admirer vos ouvrages, arrivés jusqu'à nos âmes, nous passâmes encore

Cependant on insiste et l'on affirme que l'idéalisme dont Platon se fait ici l'interprète tend au minimum de la perfection et de l'intelligibilité. Plus l'esprit dégage l'idée de son enveloppe sensible, de son symbole matériel, plus il la vide, si l'on peut ainsi parler, moins il lui laisse de vie et de réalité (1). Est-il rien de plus vague, de moins défini que cette beauté qui ne peut être ni aperçue par les yeux, ni entendue par l'oreille, ni saisie par aucune perception ? « Qu'est-ce qu'une perfection qui échappe à toute limite comme à tout accident ? Le raisonnement produit de semblables abstractions, mais ces ombres n'habitent pas le domaine de l'art. Une beauté qui n'apparaît nulle part, dont la nature ne saurait offrir d'exemple, à laquelle l'imagination ne peut assigner aucune forme, une telle beauté pour l'homme n'est rien (2). »

Pour répondre, je n'invoquerai pas le prestige aussi réel qu'étrange de l'inconnu, je ne rappellerai pas ce qu'a écrit un maître dans les arts du dessin : « J'aime les longues

au delà, afin d'atteindre la région des délices inépuisables... Parlant ainsi de cette vie heureuse, et suspendus à elle, nous y touchâmes par un élancement soudain de nos cœurs... Et nous nous disions : « S'il était une âme où les révoltes de la chair fissent silence, en même temps que toutes les images de ce vaste univers : ...si celui que nous aimons en toutes choses se faisait entendre à nous sans le secours d'aucune d'elles : si, de même que le vol rapide de notre pensée nous a élevés tout à l'heure jusqu'à cette sagesse qui subsiste éternellement, notre âme ainsi délivrée de toute autre vision, se sentait absorbée et comme abîmée tout entière dans les joies intérieures de cette contemplation, au point de demeurer à jamais dans l'état que nous a fait goûter un moment de pure intelligence, ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole : *Entrez dans la joie du Seigneur ?* » (*Confessions*, IX, 10).

(1) Les Idées de Platon sont stériles et ne peuvent servir de causes : voilà l'éternel grief d'Aristote, auquel fait écho l'auteur du *Sophiste* dans un passage célèbre (248 E).

(2) E. Saglio.

avenues, elles donnent aux yeux le poétique plaisir qui s'attache à l'indécision des choses lointaines et au mystère des profondeurs. » Il y a, chacun le sait, et Platon qui tant de fois les a raillés les connaissait bien, il y a des hommes qui bornent systématiquement leurs études comme leurs affections à ce que leurs sens peuvent atteindre et leurs mains embrasser ; d'autres esprits bien différents ne se plaisent que dans une sphère plus haute ; pour eux, ce que leur raison pressent, ce que leur cœur réclame, ce qui constitue le ressort secret de toute vie intellectuelle et morale, l'idéal en un mot, non seulement est réel, mais c'est la réalité par excellence. De quel côté est l'élite ? Or est-il nécessaire d'ajouter que Platon est de cette dernière famille (1) ? Mais, dira-t-on, c'est un dialecticien, un métaphysicien, qui en matière d'art n'a qu'une compétence douteuse. En ce cas, qu'on interroge les grands artistes, les critiques d'art les plus célèbres des temps anciens et des temps modernes, qu'on demande à Phidias (2) et à Cicé-

(1) La difficulté est à la fois reconnue et résolue d'une manière qui nous paraît, il est vrai, plus ingénieuse que solide, dans les lignes suivantes d'Emile Burnouf : « Telle est la nature de l'idéal que placé dans l'ordre de nos idées entre les deux réalités positives, celle des êtres finis et celle de Dieu, il renferme plus de beauté que les premiers et moins que l'Être infini... Le philosophe est très supérieur à l'artiste, car tandis que la théodicée, dernier terme de la raison, ne quitte point un seul moment la réalité vivante, le monde idéal ne renferme aucun être et n'a de réalité que dans la pensée : il est peuplé d'essences pures, d'idées (ἰδέα), de formes (εἶδος) non seulement immatérielles, mais encore privées de substance. » (*Des principes de l'art d'après la méthode et la doctrine de Platon*, Paris, 1850, p. 62). — La distinction proposée rappelle par certains côtés celle du *bien moral* et du *bien en soi*.

(2) *Orator*, 2 : « Nec vero ille artifex, quum faceret Jovis formam aut Minervæ contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret : sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quædam, quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. »

ron (1), à Raphaël et à Quatremère de Quincy ce qu'ils pensent des prétendues « rêveries » de Platon (2).

D'ailleurs, qu'on y prenne garde, l'idéal nous est ici présenté non comme une abstraction, mais sous les traits du réel purifié et transfiguré ; le terme dernier où il nous conduit n'est pas une pensée pure, le dernier résultat d'un travail de l'esprit analysant les données fugitives de la sensation et ramenant cette multiplicité indéfinie à une unité rationnelle (3). Cette opération, d'ordre essentiellement logique, le *Banquet* sans doute la mentionne et la prescrit, mais il ne s'y arrête pas ; le beau suprême n'est point une simple conception de la raison, c'est la beauté incréée, impérissable, qui existe éternellement et absolument en elle-même et par elle-même ; pour emprunter le langage moderne et chrétien, c'est la divinité définie par la raison et aperçue dans ses créations comme dans un miroir et à travers une énigme, en attendant qu'elle se manifeste dans la plénitude de sa splendeur. Il est vrai que cet idéal platonicien cesse presque d'être vivant à force de n'intéresser que la pure intelligence, et si nous en croyons Saint-Marc Girardin (4), entre l'idée du beau infini et le Dieu créateur

(1) *Ibid.* : « Sed ego sic statuo, nihil esse in ullo genere tam pulchrum, quo non pulchrius id sit, unde illud, ut ex ore aliquo quasi imago exprimatur, quod neque oculis, neque auribus, neque ullo sensu percipi potest : cogitatione tantum, et mente complectimur. »

(2) Je lis dans un ouvrage d'esthétique qui vient de paraître en Allemagne : « Die Idee ist das Ubersinnliche, das Intelligible, auf welches alle echte Kunst hinausweist : der Gegenstand der Kunst ist niemals endlich, sondern allein das Gebild ist es. »

(3) Telle serait plutôt la conclusion du *Grand Hippias*, où la question agitée est la suivante : Le beau est-il simplement une qualité secondaire, un accident dans les objets, ou le reflet de quelque nature générale et supérieure ? — Mais on sait que l'authenticité de ce dialogue est aujourd'hui très généralement contestée.

(4) *Cours de littérature dramatique*, XXXVIe leçon.

et rédempteur que le christianisme propose à notre amour, il y a le même intervalle qu'entre la plus noble des inspirations littéraires et la plus sublime des réalités.

Nous arrivons à un autre reproche. C'est en vain que Platon a mis tant d'insistance à définir l'amour : *la production dans la beauté* ; c'est en vain qu'au cours de son exposition il a répété sans se lasser les termes qui marquent création, génération, naissance, enfantement (1). On voudrait qu'il eût fait plus de place à l'émotion esthétique ; il a semblé que le beau, tel qu'il le conçoit, était fait pour ravir et enchanter notre intelligence bien plus que pour imprimer à notre activité une impulsion décisive ; on l'a accusé de ne pas aller au delà d'une pure vision de l'esprit, d'une contemplation mystique, passive, et dès lors stérile et inféconde, non pas sans doute celle des héros romantiques de notre siècle, des René et des Oberman qui fuient la société pour chercher dans la rêverie l'emploi de je ne sais quelles facultés transcendantes — âmes troublées, malades, orgueilleuses et impuissantes, avec lesquelles la sérénité presque divine de Platon offre le plus parfait contraste — mais celle qui convient à une certaine aristocratie de dilettanti et de raffinés. On a même cité à ce propos les cîmes des Alpes, dans la région des neiges éternelles ; l'air y est plus pur, mais l'immensité est muette : le soleil est plus radieux, mais que ses rayons ont plus de chaleur là-bas dans la vallée !

Veut-on dire que les esprits de cette trempe ne se mêlent qu'à regret, je ne dirai pas aux intrigues et aux ambitions mesquines, mais aux préoccupations quotidiennes, aux travaux matériels de l'humanité ? On a raison, et selon un beau mot de Caro, ceux qui ont une fois goûté l'ivresse pure des idées n'en perdent plus l'immortelle saveur, l'ardente et délicate curiosité. Platon lui-même ne s'en cache pas. « Celui dont la pensée est réellement occupée de la contem-

(1) Τοκός, κύησις, γέννησις, ἀποβλάστημα — τίκτειν, κυεῖν, γεννᾶν, etc.

plation de l'être n'a pas le loisir d'abaisser ses regards sur les affaires humaines (1). » Séparé de son maître sur tant de points, Aristote est néanmoins d'accord avec lui pour considérer le goût et l'habitude de la pensée spéculative comme la plus haute distinction dont puisse nous gratifier la nature. J'accorde que Platon attache plus de prix à la perfection intellectuelle qu'à l'énergie morale, qu'il pousse à la méditation plutôt qu'à l'action, qu'il est plus jaloux d'affirmer la puissance de la raison que d'accroître la force de la volonté et, si l'on peut ainsi parler, le rayonnement de notre activité (2). Chose étonnante, cette tendance se reflète jusque dans notre langue, qui a fait de « platonique » un synonyme non seulement de désintéressé et d'idéal, mais encore de théorique et d'inefficace, sans application sérieuse dans la pratique (3).

Toutefois à être exclusif, on devient injuste ; n'est-ce rien que d'avoir parlé, comme le fait Platon, de l'amour et de l'enthousiasme ? Est-il un philosophe qui leur ait reconnu une plus large place dans son système ? Or l'amour n'est-il pas par essence fait de feu et d'action, et M. Fouillée a-t-il eu tort d'écrire : « Sans l'amour que lui imprime son essor, l'intelligence resterait impuissante et immobile, elle aurait beau entrevoir l'intelligible, elle ne s'élancerait pas à sa poursuite ? » Il n'y a qu'une passion généreuse qui puisse soutenir l'artiste dans sa lutte contre les imperfections de la matière, l'homme politique dans ses entreprises de régé-

(1) *République*, VI, 500 B. — Cf. VII, 517 C : *Μὴ θαυμάσῃς, ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν.*

(2) On a reproché de la même manière à Descartes de borner le moi à la pensée, c'est-à-dire à la contemplation, et de mutiler ainsi l'idée de la personnalité qui implique essentiellement la notion de force agissante et volontaire.

(3) C'est ainsi que nous parlons de considérations « platoniques », de mesures « platoniques », et même d'une vénération « platonique » ou d'amateurs « platoniques. »

nération sociale, l'âme vertueuse dans la résistance qu'elle oppose à de continuelles tentations.

Enfin Platon, dans le *Banquet*, a pris soin de marquer lui-même le sens particulier qu'il donnait à sa doctrine, le but spécial qu'il assignait à nos efforts. L'amour, nous dit-il, a pour objet de conduire à son terme l'œuvre divine de la production. Or, les âmes qui ont reçu en partage « les germes des arts, enseignements et disciplines, les raisons des mœurs et des sciences » ont leur vie propre, qui doit être propagée et perpétuée comme celle des corps. Les bons penchants sommeillent en nous, les souvenirs du monde idéal s'évanouissent au fond de notre mémoire distraite ; par la parole et par l'exemple il faut exciter et encourager les uns, réveiller et réchauffer les autres. Voilà, d'après Platon, l'œuvre par excellence du maître en face de ses disciples et des disciples entre eux, rapprochés, associés, presque identifiés dans l'étroite union que créent des études, des méditations et des croyances communes (1). L'enseignement, c'est l'amitié, a dit un des grands maîtres de la jeunesse. Une véritable parenté spirituelle s'établit entre le philosophe et ceux qui ont foi dans ses lumières. En tout temps on a beaucoup parlé de l'amour platonique ; M. Waddington l'a très ingénieusement défini (2) : « Son but est moins de plaire et de conquérir l'affection exclusive d'une personne aimée que de s'assurer un ou plusieurs auxiliaires dans la recherche de la sagesse, afin de s'élever ensemble, par des efforts combinés, jusqu'au bonheur pur et céleste auquel nous sommes appelés par notre nature

(1) Aristote, trop empressé sur ce point comme ailleurs de contredire son maître, soutient que les recherches faites en commun sont plus sujettes à tromper que les méditations solitaires.

(2) Dans une conférence faite à Strasbourg en 1864, publiée par la *Revue des cours littéraires*, et reproduite dans un des volumes du savant auteur : *Dieu et conscience*.

même..... C'est l'ami s'appuyant sur l'ami pour s'entraîner toujours plus haut, ce sont des âmes sœurs dont chacune reporte sur l'autre un peu de l'ardente passion de l'idéal qu'elles nourrissent en commun. » Cet enfantement des âmes, ou de la vérité et de la vertu dans les âmes, comme s'exprime Platon à la suite de son maître, nous paraît aujourd'hui une métaphore usée, presque ridicule ; neuve et frappante alors, elle devait être accueillie avec transport par les Athéniens, qui naguère encore se pressaient pour entendre la parole familière de Socrate, par les jeunes gens qu'attirait à l'Académie le renom d'éloquence de son fondateur.

Mais nous n'avons point encore achevé l'analyse du dialogue, et le discours d'Alcibiade, qu'il nous reste à étudier, nous fera voir à qui Platon songeait, quel modèle il avait devant les yeux quand il parlait de s'emparer des âmes par l'amour, afin de les conduire à la vertu et au bonheur par la science et la contemplation du beau.

VII. — L'ÉLOGE DE SOCRATE

Si remarquable qu'elle soit au point de vue littéraire, la composition du *Banquet* ne laisse pas de surprendre le lecteur moderne, averti qu'il est en présence d'un des chefs-d'œuvre philosophiques de l'antiquité. Ne comparez ce dialogue ni au *Gorgias*, ni au *Théétète*, ni au *Philèbe* : la pensée de Platon est vraiment jetée ici dans un moule nouveau.

Chacun à son tour, nous l'avons vu, les hôtes d'Agathon ont célébré l'Amour en gens bien élevés sans doute, mais plus esclaves des opinions courantes qu'initiés aux règles et aux secrets de l'analyse philosophique. Si dissemblables par le fond comme par la forme, leurs discours se relient cependant étroitement par l'identité du sujet. Puis Socrate, ce

grand redresseur de préjugés, cet oracle de la raison philosophique a pris la parole pour exposer d'abord ses vues personnelles, ensuite sous le couvert de Diotime les théories bien autrement profondes de son disciple sur la beauté et sur l'amour. La discussion a trouvé ainsi son terme, le dialogue son dénouement : les convives de Platon peuvent se séparer.

Quel n'est donc pas notre étonnement en rencontrant comme dernier acte du drame un épilogue absolument inattendu ? Au moment où l'assistance applaudit Socrate, et tandis qu'Aristophane s'apprête à tirer vengeance de certaines allusions, un grand bruit se fait entendre : on frappe à la porte extérieure à cris redoublés : c'est Alcibiade à moitié ivre, la tête ornée d'une épaisse couronne de violettes et de lierre, escorté de nombreux compagnons et d'une joueuse de flûte. Il veut, lui aussi, offrir ses hommages au récent vainqueur des Dionysiaques. De toute part, avec la sympathie qu'excitait alors le plus beau et le plus populaire des Athéniens, on s'écrie : « Qu'il entre, qu'il prenne place au banquet ! » Alcibiade s'avance et soudain reconnaissant Socrate, ce maître qui l'attire et le repousse tout à la fois : « Agathon, rends-moi quelqu'une de tes bandelettes, afin que j'en ceigne aussi la tête merveilleuse de cet homme. Il ne faut pas qu'il ait à me reprocher de ne l'avoir pas couronné ainsi que toi : son éloquence triomphe de tous et toujours, et non, comme toi hier, en une seule occasion (1). »

Il y a plus. Instruit des conventions des convives et invité à payer à son tour son tribut à l'Amour, le nouvel arrivé

(1) 213 B. Un critique allemand a cru découvrir un sens profond dans ces hommages rendus par l'un des plus fameux politiques d'Athènes à ces deux puissances intellectuelles, la science et la poésie. Ce qui est moins contestable, c'est le soin que prend Platon, ici comme ailleurs, de faire ressortir la supériorité éminente du philosophe mis en parallèle avec le poète.

s'y refuse : c'est de Socrate qu'il fera le panégyrique, comme du seul héros, du seul dieu vraiment digne de ses louanges. Et, en réalité, jamais peut-être portrait n'a été tracé avec plus de verve, d'un trait plus net, d'une allure plus libre, d'un coloris plus vivant.

Mais, encore un coup, pourquoi cet épilogue ? a-t-il été dicté à Platon par des considérations artistiques ? a-t-il voulu imiter les poètes tragiques, qui, pour dérider les spectateurs, sous le coup des terribles infortunes d'un Prométhée ou d'un Œdipe, faisaient succéder à la trilogie traditionnelle un drame satyrique, cette « tragédie en belle humeur », selon l'ingénieuse définition d'un ancien (1) ? Après la leçon si sérieuse, si gravement solennelle de Diotime, fallait-il un intermède plaisant pour ramener la gaieté qui sied à un banquet ? ou bien ce dénouement était-il, comme on l'a dit, une sorte d'emblême, et ces buveurs folâtres qui viennent troubler l'entretien et pour ainsi dire étouffer la voix du philosophe, représentent-ils la société païenne, incapable, avec la licence de ses mœurs, de pratiquer même dans sa littérature les leçons qu'elle vient d'entendre, cette religion de l'amour et de la beauté immatérielle dont Platon s'était fait l'apôtre ? Je laisse à de plus habiles le soin de décider.

Que le *Banquet* se termine par l'éloge de Socrate, c'est ce qu'explique la vénération que Platon a toujours professée pour son maître, son désir constant de laver sa mémoire des imputations calomnieuses sous lesquelles il avait fini par succomber. Pour lui, Socrate est la personnification par excellence de l'humanité nouvelle, telle qu'il la rêve, mettant au-dessus de tout les intérêts et les aspirations de l'âme immortelle. Qui donc, sinon cet homme extraordinaire, a éveillé chez son disciple, vraie nature de poète, la passion des choses éternelles ?

(1) L'expression même se rencontre dans le dialogue : τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σειληνικὸν (222 D).

Diotime nous a tracé la théorie de l'amour : Socrate, dédaigneux de tout ce qui attire la foule, uniquement préoccupé d'enfanter les âmes à la vérité et à la vertu, en est la vivante démonstration pratique (1). « Il y a, écrit Fénelon, bien des manières de se donner aux hommes. La première est de se faire aimer, non pour être leur idole, mais pour employer leur confiance et les rendre bons. Cette philanthropie est toute divine ». Ce fut, il est permis de le penser, celle de Socrate. On dirait même que Platon s'est attaché à peindre ici son maître dans les moindres détails de son existence historique, afin de mieux établir par son exemple que la grandeur morale n'est pas au-dessus de nos efforts et que ceux-là ne peuvent manquer d'y atteindre, qui combattent vaillamment les combats de la vie. C'est là vraiment le couronnement de l'édifice, et, aux yeux de critiques de la valeur de Schleiermacher et de Susemihl, cette dernière scène acquiert même une telle importance que tout ce qui précède semble n'en être que la préparation.

Mais voici où apparaît avec évidence la différence des temps et des civilisations. Aujourd'hui, à vingt-deux siècles de distance, ce qui nous frappe dans Socrate, c'est l'initiateur d'une révolution philosophique qui a fait époque dans les annales de l'esprit humain : pour le célébrer comme il le mérite, nous choisirions de préférence un des plus légitimes héritiers et de sa méthode et de son esprit. Platon ne l'a pas fait. Il avait trop souvent entendu son maître répéter cette parole fameuse : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien ». Socrate n'eût pas permis qu'on louât en lui le philosophe : mais au milieu d'Athènes frivole ou ingrate, il ne pouvait lui déplaire qu'on fît ressortir dans sa personne l'homme, le citoyen et le soldat. Pour tenir ce

(1) « Die Verherrlichung des Socrates in seiner ganzen Erscheinung als des vollendetsten Abbildes der ununterbrochen in ihm waltenden Macht des Eros ist der absolute Zweck der Rede des Alkibiades. » (Rœtscher).

rôle, Platon a jeté les yeux sur celui de ses disciples qui tour à tour idolâtré et maudit par la foule, avait entraîné dans sa disgrâce l'homme dont il avait eu autrefois le bonheur de rechercher et le malheur de mépriser les conseils. Alcibiade a fait accuser Socrate : c'est à lui à venir déposer en sa faveur au tribunal des contemporains (1) et devant la postérité. N'a-t-il pas vécu avec lui dans la familiarité la plus étroite, et comme Platon à ses lecteurs, n'a-t-il pas quelque droit de dire aux convives d'Agathon : « Aucun de vous ne connaît véritablement Socrate : c'est moi qui vais vous le révéler (2) ? »

Soit : néanmoins, dira-t-on, pourquoi Alcibiade en ivresse ? Qu'il y ait là un trait de plus emprunté à la réalité, c'est ce que l'on doit supposer : mais Platon a dû avoir un autre but. Ce n'est pas vainement qu'il rappelle et commente, dans ce dialogue et ailleurs (3), le vieil adage : *in vino veritas*. Il importe, selon la remarque de Pierron, qu'Alcibiade, sans scrupule, sans retenue d'aucun genre, débite avec la verve et la vérité du vin, tout ce qu'il sait de Socrate, tout ce qu'il a vu de lui, tout ce qu'il a contre lui sur le cœur, avertissements qu'il a reçus, pièges qu'il lui a tendus, outrages même qu'il a essuyés (4). Ces pages où la moralité païenne étale ses incroyables licences, où la vie grecque est représentée sans correctif et sans voiles, étonnent et choquent notre pudeur moderne (5) : la leçon

(1) Platon veut-il nous faire entendre une seconde apologie de son maître cité devant les Héliastes ? Alcibiade se croit devant un tribunal. Ὦ ἄνδρες δικασταί, s'écrie-t-il (219 C).

(2) 216 C.

(3) *Banquet*, 217 E et *Lois*, II, 673. Il y aurait un rapprochement assez piquant à établir entre cette ivresse d'Alcibiade et la folie d'Ajax chez Sophocle.

(4) 222 A : ἅ με ὕβρισε.

(5) Ce discours d'Alcibiade avait-il été déjà censuré dans l'antiquité ?

qu'elles renferment n'a dû être que mieux comprise par les premiers lecteurs de Platon. Arrêtons-nous ici une dernière fois sur le talent de l'écrivain, afin d'admirer l'art avec lequel il a résolu le difficile problème de prêter à Alcibiade dans les fumées de l'ivresse un discours sérieux et cependant en rapport avec l'exaltation inévitable du lieu et du moment. Les idées se pressent, les souvenirs s'accumulent sans ordre apparent, figures et comparaisons jaillissent d'une source inépuisable, et cependant, c'est bien le jeune et séduisant Athénien que nous croyons entendre, mettant au service d'un égoïsme exclusif et d'un sens moral égaré les dons les plus rares et les plus précieux.

Dans cette esquisse si vivante qu'il nous fait de Socrate, dont sa nature ardente a senti profondément l'action sans jamais s'y soumettre, relevons quelques traits vraiment caractéristiques.

Et d'abord quel démenti donné au préjugé antique par ce Silène disgrâcié de la nature, et cependant renfermant en lui-même des trésors d'un prix inestimable ! Une belle âme, une âme d'élite peut donc habiter dans un corps contrefait, et malgré la laideur de cette enveloppe extérieure, exercer sur quiconque l'approche une irrésistible attraction. Rhéteurs et sophistes demandent leur succès à la sonorité des périodes, à la pompe du langage, à une parole travaillée par des procédés tout artificiels. Au contraire, écoutez Socrate : « Ce qu'il dit paraît au premier abord entièrement grotesque. Les expressions dont il revêt sa pensée sont grossières comme la peau d'un impudent satyre. Il ne vous parle que d'âne bâtés, de forgerons, de corroyeurs, de savetiers, et il a l'air de dire toujours la même chose dans les mêmes termes (1) : pas d'ignorant ni de sot qui ne

On peut le croire, puisque un certain Diophane (Porphyre, *Vie de Plotin*, 15) en avait écrit la défense.

(1) Double remarque familière aux interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens Voir notamment *Euthyphron*, 13 et *Gorgias*, 490 E.

soit tenté d'en rire..... Bientôt cependant tous sont saisis et transportés (1)..... Pour moi, quand je l'entends, le cœur me bat avec plus de violence qu'aux corybantes : ses paroles me font verser des larmes et cent autres éprouvent une égale émotion. En écoutant Périclès et nos grands orateurs, je les ai trouvés éloquents : mais aucun n'a produit en moi un pareil effet. Mon âme n'était point troublée : elle ne s'indignait point contre elle-même de son esclavage » (2).

En même temps, quel personnage singulier ! quelle étonnante physionomie ! Qu'il porte les armes contre les ennemis d'Athènes, ou qu'il se rende en bel équipage au festin d'Agathon, Socrate a des extases (3), des méditations interminables : il se passionne pour les idées, comme d'autres pour les plaisirs ou les calculs de l'ambition. Et cet homme résiste au froid, aux fatigues, combat sur le champ de bataille avec plus de constance que personne (4) : impossible d'imaginer son égal en réflexion et en empire sur soi-même (5). S'il aime la jeunesse, s'il la recherche, s'il est jaloux de s'en faire aimer, c'est pour la ramener à des idées meilleures, c'est pour lui inspirer le goût de cette sagesse, dont il est l'interprète : en un mot, il offre l'image achevée de l'homme de bien. — Ainsi parle son disciple rebelle : et l'on se demanderait qui jamais peignit Socrate

(1) C'est à toute la jeunesse de son temps que Platon souhaitait de pouvoir répéter ces paroles d'Alcibiade (218 B) : Πάντες κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας.

(2) 221 E et 215 E.

(3) Voir 175 A-B et 220 C. Ne serait-ce pas une réponse indirecte au fameux « pensoir » des *Nuées ?*

(4) C'est cette qualité de Socrate, τὸ καρτερεῖν, que les Cyniques chercheront surtout à s'approprier, en l'exagérant d'une façon souvent ridicule.

(5) Epictète (Arrien, II, 18, 22) faisant allusion aux assauts livrés par Alcibiade à la continence de Socrate, comparait le triomphe du philosophe à ceux que la fable attribue à Hercule.

sous des traits plus nobles, si Platon n'avait pas écrit le *Phédon.*

A peine Alcibiade a-t-il cessé de parler que la salle est envahie par une nouvelle troupe joyeuse : l'orgie recommence et, les uns après les autres, les convives épuisés se retirent ou s'endorment. Resté seul éveillé avec Agathon et Aristophane, Socrate les force à convenir qu'il appartient au même homme d'être poète tragique et poète comique (1) : puis il les quitte à son tour pour passer le reste du jour dans ses occupations habituelles, aussi invincible aux excès de la table qu'aux tentations de la volupté.

VIII. — DATE ET HISTOIRE DU BANQUET.

Nous venons d'achever le commentaire philosophique du *Banquet* : il nous reste, si cette expression est ici à sa place, à écrire l'histoire de ce dialogue. A quelle date est-il sorti de la plume de Platon ? quel accueil a-t-il reçu des générations et des siècles qui ont suivi ? par quels auteurs a-t-il été cité ? quels écrivains s'en sont inspirés ? Voilà autant de problèmes dont la solution, pour un platonicien du moins, n'est pas sans intérêt.

Chose remarquable, tandis que le *Phèdre* a passé longtemps, et passe aujourd'hui encore auprès de plus d'un critique pour une œuvre de la jeunesse de Platon, il ne s'est rencontré jusqu'ici personne qui ait conçu et tenté de justifier une hypothèse analogue en ce qui touche

(1) 223 D. On a beaucoup disserté sur le vrai sens de cette assertion d'autant plus surprenante qu'elle est contraire à l'histoire du théâtre grec, contraire même aux affirmations de la *République* (III, 394 E). Est-ce une annonce détournée du *Phédon* ? Est-ce une sorte de programme de la nouvelle littérature inaugurée par les dialogues platoniciens ? Est-ce un pressentiment de ce que devaient réaliser bien des siècles plus tard d'illustres poètes modernes ? Les opinions se sont donné carrière. . . .

le *Banquet*. (1) Et cependant que d'affinités les unes extérieures et apparentes, les autres plus discrètes et plus intimes, entre l'un et l'autre de ces dialogues ! Le sujet est visiblement identique : tous deux traitent de l'amour, l'un, il est vrai, en se renfermant dans les limites de la psychologie, l'autre en poussant une pointe hardie jusqu'au faite de la métaphysique : tous deux, par des voies analogues, sinon absolument semblables, montrant que l'amour borné à une satisfaction passagère des sens abaisse l'âme au lieu de l'élever, tandis que l'amour purifié est capable d'une véritable grandeur, son terme définitif n'étant rien moins que l'infini. Le plan même des deux compositions offre des rapprochements inattendus : dans le *Phèdre*, la discussion s'ouvre par la lecture d'une œuvre de Lysias, dans le *Banquet*, par une série de discours fort profanes : là comme ici c'est par étapes, si l'on peut s'exprimer ainsi, que nous sommes enfin conduits en face de la vérité pour redescendre ensuite des hauteurs de la théorie soit aux conditions de la grande et forte éloquence, soit aux vertus qui font l'honneur de l'homme privé, du soldat et du citoyen. Même style enfin, même facilité, même enthousiasme de part et d'autre, toutefois avec une nuance plus juvénile, plus primesautière dans le *Phèdre*, plus grave et plus réfléchie dans le *Banquet*. C'est, à coup sûr, une des méprises les plus étranges et les moins explicables de Schleiermacher, que d'avoir séparé ces deux dialogues par un intervalle de plus de trente ans. Quant à les placer l'un et l'autre dans la jeunesse de Platon, personne, nous le répétons, ne pouvait y songer : ce n'est pas au sortir de l'adolescence que l'on joint à un talent d'écrivain aussi achevé, aussi inimitable, des vues philosophiques aussi

(1) Il s'est trouvé en Allemagne un critique du nom de Hartmann pour soutenir cette thèse, mais avec ce correctif que si la composition du *Banquet* date du ve siècle, sa publication n'est certainement pas antérieure à 390.

profondes (1). Ajoutons que malgré les assertions contraires de K. Ritter et de Teichmüller, tous les critiques sont d'accord pour considérer le *Phèdre* comme antérieur au *Banquet*.

Que si parmi les dialogues importants qui, de l'aveu à peu près unanime, se rapportent à la seconde moitié de la carrière de Platon on demande quel est celui qui se prête aux rapprochements les plus manifestes avec le *Banquet*, nous nommerons sans hésiter le *Phédon* (2), Non qu'il y ait autant de vérité que de finesse dans le parallèle minutieux que l'on a tenté d'établir entre les arguments du second et les discours du premier : mais de part et d'autre ce qui est proposé à notre admiration, c'est le sage, supérieur aussi bien à tous les préjugés qu'à toutes les passions, en pleine possession de lui-même au milieu des joies de la vie comme devant les menaces de la mort, aussi invincible aux assauts de la sensualité et aux séductions de l'ivresse que calme et résigné en face de ses ennemis qui triomphent, de ses amis qui pleurent et se désespèrent.

De ce qui précède on peut, ce semble, tirer une conclusion tout au moins très probable relativement à la période du développement philosophique de Platon à laquelle

(1) Laissant ici de côté le *Phèdre* qui n'est pas en question, je ferai observer que le discours de Diotime suppose la théorie des Idées, ce point central du platonisme, en même temps qu'il en contient à sa manière une justification tout à fait remarquable. D'ailleurs, comme l'on peut s'y attendre dans un dialogue où les problèmes d'esthétique tiennent une si grande place, ἰδέα et εἶδος s'y rencontrent assez souvent avec leur signification étymologique (Cf. 204 C, 205 D, 215 E, et 210 B où τὸ ἐπ' εἴδει καλὸν doit se traduire : « le beau apparent »). Il en est de même de plus d'un passage de la *République* et du *Timée* (notamment 53 B).

(2) Je n'irais pas cependant jusqu'à voir l'annonce positive du *Phédon* dans l'avertissement donné par Socrate à Agathon et à Aristophane (223 D) qu'il appartient au même homme d'être poète tragique et poète comique, la comédie étant ici représentée par le *Banquet*, et la tragédie par le *Phédon*.

appartient le *Banquet*. D'autres remarques vont nous permettre d'assigner à ce dialogue une date plus précise. Pausanias y parle de l'Ionie comme d'un pays soumis à la domination des Barbares (1), ce qui nous transporte aux temps qui suivirent la paix d'Antalcidas (387) : et le discours de Phèdre (2) semble antérieur à la constitution du bataillon sacré de Thèbes, dont Pélopidas fit pour la première fois l'épreuve au combat de Tégyre (375).

Ces conjectures reçoivent une confirmation inattendue d'un de ces anachronismes si fréquents, au grand étonnement de certains modernes, sous la plume de Platon. Xénophon dans ses *Helléniques* (3) nous rapporte que les Lacédémoniens s'étant emparés de Mantinée en 385 rasèrent la ville et en dispersèrent les habitants dans diverses bourgades. Cette vengeance terrible avait eu chez les contemporains, habitués cependant à de telles rigueurs, un retentissement considérable : Isocrate met une visible insistance à la rappeler dans son *Panégyrique*. Or le discours d'Aristophane y fait expressément allusion : « A l'origine nous étions un : depuis, en punition de notre iniquité, nous avons été séparés par Jupiter, comme les Arcadiens par les Lacédémoniens » (4).

L'anachronisme est évident (5), dès que l'on se souvient

(1) 182 B.
(2) 178 E.
(3) V, 2.
(4) 193 A : *νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διωκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων*. Hommel propose de lire *ἀπὸ Λακεδ*, et croit que Platon a voulu parler des montagnes qui séparent l'Arcadie de la Laconie. « Proverbialis autem dictio fuisse videtur, écrit-il, qua utebantur qui naturalem firmitatem alicujus fissuræ describebant atque impossibilitatem (venia sit verbo) restituendæ integritatis. » Le latin de ce critique est ici à la hauteur de son érudition.
(5) C'est ce qui a fait dire au rhéteur Aristide (*De quatuorviris*, p. 37, éd. Dindorf) : « L'entretien a lieu apparemment aux Champs-Elysées. »

que la scène du dialogue se passe longtemps avant la mort de Socrate : s'il n'est pas le résultat d'une interpolation (1), ce qui est difficile à admettre, il faut supposer que Platon écrivait le *Banquet* sous l'impression encore récente de cet événement. Que ce jeu de mots fantaisiste ait pu être aussi aisément imaginé quinze ou vingt ans plus tard, alors que les Mantinéens travaillaient à relever leur cité détruite, c'est ce que pense Schleiermacher, mais sans avoir rallié personne à son opinion. Il est trop certain en effet qu'à ce moment on se préoccupait du retour présent des exilés bien plus que de leur ancienne et violente dispersion.

A cette discussion chronologique se rattache d'assez près un problème d'histoire littéraire dont on nous permettra de dire ici quelques mots.

Parmi les œuvres de Xénophon figure également un *Banquet*, contre l'authenticité duquel il n'a jamais été élevé de doutes sérieux. Comparé au *Banquet* de Platon, cet ouvrage offre à côté d'analogies nombreuses et évidentes, des différences trop marquées, trop piquantes pour pouvoir être mises au compte du hasard. Visiblement, l'un des deux écrivains s'est proposé d'imiter l'autre, quoique en le corrigeant (2). A qui accorder la priorité ? Est-ce à Platon, qui a repris pour les faire entrer dans une conception plus parfaite, les données rapportées plutôt qu'imaginées par son ancien condisciple ? Est-ce Xénophon qui a réédité

(1) Cette thèse a été soutenue sans succès par le célèbre Casaubon.
(2) Ces allusions réciproques ont été étudiées et mises en lumière avec un soin extrême par Hug, *Uber das gegenseitige Verhæltniss der Symposien des X. und P.* (*Philologus*, vol. VII) et après lui par Rettig, *De conviviorum X. et P. ratione mutua*, 1864. — Henrichsen (*De consilio et arte Conv. X., ejusque cum Platonico necessitudine*, Altona, 1848) est seul à affirmer que les deux écrits ont vu le jour d'une façon absolument indépendante.

l'œuvre platonicienne à sa manière, c'est-à-dire avec plus de grâce badine mais sans grandeur? *Grammatici certant.*

Un scoliaste d'Hermogène (1) soutient que l'invention ne peut être attribuée qu'au génie original de Platon: Hermann(2) ajoute que Xénophon a cru de son devoir de rétablir la vérité historique en face des libres fictions de son rival (3): à quoi d'autres critiques répondent avec non moins de vraisemblance que Platon s'est raillé agréablement de la précision toute matérielle affectée par son devancier; à un récit qui ne vise qu'à montrer dans Socrate l'homme du monde doublé d'un moraliste (4), l'auteur du *Phèdre* a substitué, comme l'on devait s'y attendre, une composition plus étudiée, plus savante, et, dans ses parties les plus hautes, d'un caractère vraiment idéal, vraiment philosophique. Le *Banquet* de Xénophon est très certainement contemporain des *Mémorables*, publiés à une époque assez voisine de la mort de Socrate: on y retrouve à première vue les mêmes préoccupations, les mêmes qualités, ajoutons les mêmes défauts (5).

(1) Voir l'édition des *Rhetores græci* par Walz (III, p. 511).

(2) *De tempore conv. Xen.*, Gœttingue, 1845.

(3) On lit en effet dès les premières lignes de cet ouvrage : οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γινώσκω δηλῶσαι βούλομαι.

(4) « Selon moi, non seulement les actions sérieuses des honnêtes gens sont dignes de mémoire, mais encore leurs simples amusements. » (*Banquet*, au début). C'est la thèse des *Mémorables* (IV, 2, 1) reprise par tant d'autres biographes anciens et notamment par Plutarque, avec le succès que l'on sait.

(5) « On souffre, écrit Cousin avec raison, de voir Wyttenbach attribuer la composition du *Banquet* de Platon à l'idée puérile de montrer les défauts de Xénophon. » Sur cette prétendue rivalité jalouse des deux disciples de Socrate, on pourra consulter dans l'*Annuaire* de l'Association pour l'encouragement des études grecques (1886) l'article intitulé : *Platon et Xénophon.*

Et maintenant, qu'on lise attentivement les écrits de Platon dans leur ordre de composition le plus probable, qu'on cherche ainsi à suivre pas à pas l'évolution de sa pensée, la naissance et les transformations de son système, on sera frappé de la place toute particulière qu'y occupent ses théories sur l'amour. C'est le sujet à peu près exclusif de deux de ses dialogues les plus populaires, les plus souvent cités, le *Phèdre* et le *Banquet,* qui, si nous ne nous trompons, ont été composés l'un après l'autre à quelques années à peine d'intervalle, et sont le fruit d'une inspiration commune. On dirait qu'à ce moment toute autre préoccupation s'effaçait pour le philosophe derrière cette question capitale: assigner à l'amour un rôle dans la propagation comme dans la conception de sa doctrine, et, dans ce but, l'arracher au sensualisme vulgaire qui le compromet et le déshonore, afin de l'introduire ensuite triomphalement dans la philosophie elle-même, comme le ressort par excellence de l'âme qui aspire à vivre et à se nourrir de la vérité. Platon voyait autour de lui une société aussi frivole qu'élégante, prompte au gain, lente à l'enthousiasme, se pousser par des intrigues politiques, se passionner pour les affaires, pour les richesses (1): il se persuada qu'Athènes était encore capable d'un meilleur et d'un plus noble idéal.

Feuilletez les dialogues d'une date antérieure; sauf quelques pages du *Lysis* (2), rien absolument n'y fait pressentir

(1) N'est-ce pas ce que donnent clairement à entendre ces paroles d'Apollodore : « Outre le profit que je trouve à parler ou à entendre parler de philosophie, il n'y a rien au monde à quoi je prenne tant de plaisir : tandis que je me meurs d'ennui, au contraire, quand je vous entends, vous autres riches et gens d'affaires, parler de vos intérêts. Je déplore votre aveuglement et celui de vos amis : vous croyez faire merveille, et vous ne faites rien de bon. »

(2) On lit dans le *Lysis* consacré, comme on le sait, à une analyse psychologique de l'amitié : « Il est nécessaire que nous atteignions à un prin-

une théorie de l'amour ; ni l'analyse de la vaillance dans le *Lachès* ou de la piété dans l'*Euthyphron,* ni la réfutation des sophismes d'Euthydème ou de l'égoïste ambition de Calliclès. Tout à coup, comme à un brusque détour du chemin, nous sommes introduits dans un monde nouveau plein de poésie, de réminiscences célestes, de métaphores et d'allégories que crée en se jouant une brillante imagination.

Mais voici qui est peut-être encore plus digne d'attention. Dans les écrits d'une date plus récente, où le philosophe a couronné sa longue carrière par une exposition complète et cependant encore fragmentaire de son système, cet enthousiasme a disparu ; le monde idéal subsiste, mais il semble que nous n'y ayons plus accès que par la route plus longue et plus épineuse de la dialectique ; l'amour a cessé d'apparaître comme le médiateur nécessaire entre la terre et le ciel ; le mot même est désormais absent, ou s'il se rencontre, c'est en passant, et avec la signification qu'il a gardée dans la langue ordinaire (1).

Ainsi, pour résumer ces observations, on dirait que si Platon à une heure donnée, s'est épris d'un véritable enthousiasme pour l'amour, cette flamme n'a pas eu de durée. Qui l'avait allumée en lui ? Sans doute les perspectives radieuses que lui ouvrait la fondation de son école, son vif désir d'entraîner à sa suite l'élite de ses contemporains vers les hautes spéculations devenues familières à son

cipe qui ne supposera aucune autre chose aimée, à un principe d'amitié en vue duquel nous aimons tout le reste. » (219 C). Quel est ce πρῶτον φίλον, sinon le beau suprême, le beau absolu, dont nous entretiennent et le *Phèdre* et le *Banquet*? « Le *Banquet* contient la dualité du mysticisme positif du *Phèdre* et de la dialectique négative du *Lysis*, réconciliée et fondue dans une unité suprême. » (Cousin, *Traduction de Platon*, VI, 472).

(1) Citons comme exemple cette phrase des *Lois* (IV, 711 D) : ὅταν ἔρως θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων ἐγγένηται δυναστείαις.

génie, l'ardente curiosité qui accueillit ses premières leçons, lorsque revenu de ses lointains voyages, riche à la fois de ses dons naturels et des connaissances acquises par l'étude et l'expérience, il inaugurait sous les beaux ombrages de l'Académie un enseignement philosophique absolument nouveau ; cette jeunesse qu'avaient séduite jusque-là les artifices des rhéteurs, les déclamations des sophistes et les préjugés du monde, n'allait-elle pas accourir auprès de ce second Socrate, par tant de côtés supérieur au premier, de ce remarquable enchanteur, comme il s'appellera lui-même dans le *Phédon ?*

C'était une illusion généreuse, l'événement ne devait pas tarder à le démontrer. Platon n'a-t-il trouvé parmi ses disciples aucune âme capable de vibrer à l'unisson de la sienne ? A-t-il reconnu l'insuffisance, peut-être les dangers d'une méthode qui équivalait au fond à un compromis avec un des plus déplorables penchants de son temps ? Les années en refroidissant graduellement son ardeur l'ont-elles amené à demander de plus en plus aux procédés sévères de la science, à l'observation patiente, aux lentes conquêtes de la raison discursive ce qu'il avait cru d'abord pouvoir atteindre plus rapidement par une sorte d'élan du cœur ? Toujours est-il qu'en discutant la nature de la science dans le *Théétète,* ou celle du bien dans le *Philèbe,* en défendant les utopies de sa *République* ou en élaborant les sages réformes de ses *Lois,* enfin en scrutant dans le *Timée* les secrets de l'univers, Platon obéissait à des pensées assez différentes de celles que lui avaient dicté autrefois les effusions poétiques du *Phèdre* et du *Banquet.*

Inutile d'interroger sur ce chapitre de l'amour ses successeurs immédiats à l'Académie ; qu'attendre en effet, ou de Speusippe inféodé à la théorie abstraite des nombres et aux rêveries du pythagorisme, ou de Xénocrate, nature rude et sévère, que le maître conviait en vain à sacrifier aux Grâces ? L'école entière partagea leur indifférence ; et

tandis que le *Timée*, la *République*, le *Gorgias*, le *Phédon* trouvaient à l'envi des commentateurs, le *Banquet* était laissé dans l'ombre, comme si les leçons qu'il renfermait avaient perdu toute valeur pratique, ou que le génie grec à son déclin fût désormais fermé au sens de l'idéal. Dépouillé du sens philosophique, presque religieux qu'il avait revêtu pour un instant dans le platonisme, l'amour retombera dès lors au rang des passions communes.

Aristote ne connaît pas et affecte même de ne pas connaître les ravissements de Platon contemplant les essences éternelles. Entre l'ἔρως platonicien, ce mouvement généreux qui soulève l'âme de la terre pour la porter jusqu'aux régions célestes habitées par le bien et le beau en soi, et l'ὄρεξις aristotélicienne qui suspend la création tout entière à l'Être infini, à l'exemple du fer attiré et retenu par l'aimant, il y a sans doute à la fois des différences et des ressemblances, mais les différences sont manifestes et les ressemblances lointaines. Aux yeux du Stagirite, l'amour n'est qu'une passion déraisonnable (1) où l'âme ne joue qu'un rôle passif, tandis que dans l'amitié, qui est une vertu véritable, elle se possède elle-même et s'attache librement à l'objet de ses sympathies. Toutefois, si les données des bibliographes anciens sont exactes, le fondateur du Lycée avait écrit sous ce double titre : ἐρωτικὸς (s.-ent. λόγος) et ἐρωτικά un dialogue d'abord, puis un traité d'allure didactique (2), dont il est resté à peine quelque trace. Avait-il fait du *Banquet* de son maître l'objet de ses méditations? C'est peu vraisemblable, quoiqu'il le cite, et cela de façon à causer quelque étonnement aux érudits (3). On a peine à se

(1) Πάθος ἀλόγιστον (*Des songes*, 2, 460 B 5).

(2) La phrase qu'Hermias cite de l'Ἐρωτικὸς dans son commentaire du *Phèdre* reproduit presque littéralement la distinction établie par ce dialogue entre la passion qui se soumet à la raison et celle qui la domine. D'autre part, Athénée (XV, 674 B) cite Aristote ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν.

(3) *Politique*, IV, 1262 B 7 : καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέ-

persuader en effet que dans tout ce dialogue rien ne paraît l'avoir frappé à l'égal de la théorie si originale développée par Aristophane. Qu'Aristote, dans ce passage, désigne par ἐρωτικοὶ λόγοι l'œuvre entière ou seulement les discours qui composent la première partie, la question est sans importance ; pour nier que cette citation soit empruntée au *Banquet*, il faudrait admettre qu'Aristote dans sa critique des vues politiques de Platon a invoqué, comme au hasard, une réminiscence absolument identique, rapportée au même poète comique par un écrivain étranger. L'hypothèse est certainement insoutenable.

Parmi les péripatéticiens, Dicéarque et Héraclide de Pont écrivirent sur l'amour, mais pour blâmer le rôle, selon eux exagéré, que Platon lui avait reconnu dans son système. Cicéron sur ce point se range à leur avis (1).

Le stoïcisme n'a guère vu dans l'amour qu'un mouvement irréfléchi causé en nous par la beauté, et sa casuistique s'est donné carrière dans l'éloge comme dans le blâme de cette passion (2). Epicure et Lucrèce à sa suite réprouvent l'amour, dont ils décrivent avec une étrange complaisance les déplorables ravages; c'est ailleurs qu'ils nous invitent

γοντα τὸν Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούντων συμφῦναι. Chose étrange, Aristote cite cette assertion comme une preuve non de la force et de l'intensité de l'amour, mais de l'atteinte profonde qu'il porte, dès qu'il dépasse certaines bornes, au sentiment de la personnalité.

(1) Ce texte de la IVe *Tusculane* (34, 71) n'a pas été très bien compris. Après avoir rappelé les poètes anciens qui ont célébré et pratiqué l'amour déshonnête, Cicéron ajoute non sans étonnement : « Il a fallu des philosophes pour s'incliner de la sorte, et sur les pas de Platon, devant le prestige de l'amour. » Quant à la théorie platonicienne du beau, Cicéron est peut-être le seul Romain qui la connaisse : aussi bien les vainqueurs du monde n'ont jamais caché leur peu de goût pour les arts.

(2) Voir une belle réponse de Panétius à un jeune homme qui le consultait sur ce point (Sénèque, *Lettre XIX*).

tandis que le *Timée*, la *République*, le *Gorgias*, le *Phédon* trouvaient à l'envi des commentateurs, le *Banquet* était laissé dans l'ombre, comme si les leçons qu'il renfermait avaient perdu toute valeur pratique, ou que le génie grec à son déclin fût désormais fermé au sens de l'idéal. Dépouillé du sens philosophique, presque religieux qu'il avait revêtu pour un instant dans le platonisme, l'amour retombera dès lors au rang des passions communes.

Aristote ne connaît pas et affecte même de ne pas connaître les ravissements de Platon contemplant les essences éternelles. Entre l'ἔρως platonicien, ce mouvement généreux, qui soulève l'âme de la terre pour la porter jusqu'aux régions célestes habitées par le bien et le beau en soi, et l'ὄρεξις aristotélicienne qui suspend la création tout entière à l'Être infini, à l'exemple du fer attiré et retenu par l'aimant, il y a sans doute à la fois des différences et des ressemblances, mais les différences sont manifestes et les ressemblances lointaines. Aux yeux du Stagirite, l'amour n'est qu'une passion déraisonnable (1) où l'âme ne joue qu'un rôle passif, tandis que dans l'amitié, qui est une vertu véritable, elle se possède elle-même et s'attache librement à l'objet de ses sympathies. Toutefois, si les données des bibliographes anciens sont exactes, le fondateur du Lycée avait écrit sous ce double titre : ἐρωτικὸς (s.-ent. λόγος) et ἐρωτικά un dialogue d'abord, puis un traité d'allure didactique (2), dont il est resté à peine quelque trace. Avait-il fait du *Banquet* de son maître l'objet de ses méditations? C'est peu vraisemblable, quoiqu'il le cite, et cela de façon à causer quelque étonnement aux érudits (3). On a peine à se

(1) Πάθος ἀλόγιστον (*Des songes*, 2, 460 B 5).

(2) La phrase qu'Hermias cite de l'Ἐρωτικὸς dans son commentaire du *Phèdre* reproduit presque littéralement la distinction établie par ce dialogue entre la passion qui se soumet à la raison et celle qui la domine. D'autre part, Athénée (XV, 674 B) cite Aristote ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν.

(3) *Politique*, IV, 1262 B 7 : καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέ-

persuader en effet que dans tout ce dialogue rien ne paraît l'avoir frappé à l'égal de la théorie si originale développée par Aristophane. Qu'Aristote, dans ce passage, désigne par ἐρωτικοὶ λόγοι l'œuvre entière ou seulement les discours qui composent la première partie, la question est sans importance ; pour nier que cette citation soit empruntée au *Banquet*, il faudrait admettre qu'Aristote dans sa critique des vues politiques de Platon a invoqué, comme au hasard, une réminiscence absolument identique, rapportée au même poète comique par un écrivain étranger. L'hypothèse est certainement insoutenable.

Parmi les péripatéticiens, Dicéarque et Héraclide de Pont écrivirent sur l'amour, mais pour blâmer le rôle, selon eux exagéré, que Platon lui avait reconnu dans son système. Cicéron sur ce point se range à leur avis (1).

Le stoïcisme n'a guère vu dans l'amour qu'un mouvement irréfléchi causé en nous par la beauté, et sa casuistique s'est donné carrière dans l'éloge comme dans le blâme de cette passion (2). Epicure et Lucrèce à sa suite réprouvent l'amour, dont ils décrivent avec une étrange complaisance les déplorables ravages; c'est ailleurs qu'ils nous invitent

γοντα τὸν Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούντων συμφῦναι. Chose étrange, Aristote cite cette assertion comme une preuve non de la force et de l'intensité de l'amour, mais de l'atteinte profonde qu'il porte, dès qu'il dépasse certaines bornes, au sentiment de la personnalité.

(1) Ce texte de la IVe *Tusculane* (34, 71) n'a pas été très bien compris. Après avoir rappelé les poètes anciens qui ont célébré et pratiqué l'amour déshonnête, Cicéron ajoute non sans étonnement : « Il a fallu des philosophes pour s'incliner de la sorte, et sur les pas de Platon, devant le prestige de l'amour. » Quant à la théorie platonicienne du beau, Cicéron est peut-être le seul Romain qui la connaisse : aussi bien les vainqueurs du monde n'ont jamais caché leur peu de goût pour les arts.

(2) Voir une belle réponse de Panétius à un jeune homme qui le consultait sur ce point (Sénèque, *Lettre XIX*).

à chercher les plaisirs calmes qui laissent à l'âme apaisée toute sa sérénité.

Denys d'Halicarnasse exprime sur le *Banquet* un jugement peu flatteur (1) ; Plutarque, au contraire, non seulement a lu ce dialogue, mais il prend plaisir à le rappeler et à en citer avec éloge divers passages dans celles de ses dissertations morales où il est amené à parler de l'amour (2).

Sur ce point comme sur tant d'autres l'école alexandrine a beaucoup emprunté à Platon, non sans introduire dans l'interprétation de sa doctrine un symbolisme parfois singulièrement abusif, si bien que par un étrange renversement des rôles, c'est au texte à nous donner ici l'intelligence du commentaire (3). Il y a d'ailleurs comme un souffle de pureté et d'idéalisme dans le chapitre que Plotin, plein de la lecture du *Phèdre* et du *Banquet*, consacre à son tour à l'Amour ; on en jugera par les lignes suivantes : « De la contemplation naît l'Amour, œil plein de l'objet qu'il contemple, vision unie à l'image qu'elle se forme..... Ceux qui s'élèvent à la réminiscence de la beauté intelligible n'aiment celle qu'ils voient ici-bas que parce qu'elle est le miroir de l'autre. La perpétuité a des affinités avec la beauté : l'essence indéfectible, c'est le beau lui-même. Quant à ceux qui

(1) *De adm. vi Dem.*, p. 1027 : Ἐγκώμια ἐν τῷ Συμποσίῳ πολλὰ μὲν ἔρωτος, ὧν ἔνια οὐκ ἄξια σπουδῆς οὐδὲ Σωκράτους ὁποῖόν τι δήποτε.

(2) Citons en particulier son Ἐρωτικός et un traité *sur l'Amour*.

(3) Admettons avec Plotin, si l'on veut, que « Vénus Uranie, fille de Cronos, est l'âme divine qui est née pure de l'intelligence pure, et qui ne peut descendre ici-bas, parce que sa nature ne lui permet pas de s'incliner vers la terre. » On le comprend moins lorsque dans son désir de faire de l'Amour une hypostase et une essence, il voit dans Poros les raisons des choses, dans Pénia la matière, et dans les jardins de Jupiter les splendeurs de la majesté divine. « Non satis cavit Plotinus eam explicandi rationem qua quæ de amoris natura dicuntur, ad mundum et ad insitum illi desiderium rerum intelligibilium temere referri ipse docuit. » (Jahn, ouvrage cité.)

veulent satisfaire l'amour physique contre les lois humaines et contre la nature, ils ont sans doute pour principe de leur passion un penchant naturel, mais s'écartant de la droite voie, ils s'égarent et se perdent faute de discerner le but véritable de l'amour (1). » Ce qu'il demande en propres termes aux philosophes, c'est de « sculpter leur âme à l'image du beau. » A son tour, dans le *Commentaire du premier Alcibiade*, Proclus fera plus d'un emprunt heureux aux doctrines philosophiques esquissées plutôt que développées dans le *Banquet*.

Ces derniers représentants de la sagesse et de la science païennes nous conduisent au seuil du moyen âge où le platonisme a trouvé tant d'échos, alors même que les textes de Platon y étaient, sauf exceptions, presque universellement ignorés (2).

Au sein de la société féodale, l'amour fut une grâce en même temps qu'une puissance ; il était admis qu'il avait des lois et un droit, c'était un art comme la guerre, une science comme la scolastique, une vertu sociale comme la chevalerie, un culte presque à l'égal de la religion.

Or, chose étonnante, le *Banquet* de Platon est « le modèle de cet amour mystique et chevaleresque qui a surtout fleuri dans les temps modernes, modèle plus heureusement réalisé par les chrétiens et les chevaliers qui le connaissaient à peine que par les philosophes païens qui l'étudiaient

(1) Steinhart écrit à ce propos : « In dulcissimo cui inscriptum est *De amore* libro hoc opus ita Plotinus tractat ut christianum magis hominem quam philosophum platonicum de Dei amore loquentem nobis videamur audire. » Qu'ils en eussent conscience ou non, Sénèque, Plutarque, Plotin vivaient dans une atmosphère déjà fortement imprégnée de christianisme.

(2) Ce qui prouve notamment combien le *Banquet* était peu connu, c'est qu'Albert le Grand suppose la citation d'Aristote tirée d'un livre d'Aristophane sur l'amitié.

sans cesse (1), et la pensée de Platon, qui a eu beaucoup d'interprètes dans le paganisme, n'a eu ses plus nobles disciples et ses plus généreux initiés que dans le christianisme. » Ainsi s'exprime Saint-Marc Girardin, et après avoir nettement marqué les différences capitales qui, au double point de vue de la méthode et du but, empêchent d'assimiler entièrement la doctrine de Platon d'une part et le mysticisme chrétien de l'autre, le savant critique a eu raison d'écrire : « Il y a de saint Augustin jusqu'au XVII[e] siècle, une chaîne et une tradition continue d'idées mystiques, dont l'origine remonte à Platon ; saint Denis l'Aréopagite, qui crée et qui organise la hiérarchie du monde mystique, mène à Scot Érigène ; Scot, qui pousse imprudemment le mysticisme vers la philosophie, mène à saint Bernard, qui le retrempe dans la foi chrétienne ; saint Bernard mène à Gerson, Gerson à sainte Thérèse, en passant par l'*Imitation,* dont Gerson mérite d'être l'auteur, et sainte Thérèse enfin, à Fénelon, qui croit affermir et embellir la foi en la faisant résider dans l'amour. Que de fois, en ouvrant au hasard un de ces auteurs, ne croit-on pas lire un commentaire du *Banquet* (2) ? Le langage est souvent bizarre, prétentieux, obscur ; cependant la beauté de l'idée primitive et l'enthousiasme chrétien qui s'est heureusement emparé de la doctrine platonicienne se sentent même sous le style diffus de la scolastique, comme le soleil se sent

(1) C'est ainsi que certains romans de chevalerie contiennent à l'insu de leurs auteurs un gracieux commentaire du *Banquet.*

(2) Dans cette énumération, on s'étonne de ne rencontrer ni saint Thomas chez qui se lit cette belle phrase : « Le bien en lui-même, le bien absolu correspond à quelque chose de plus profond que la raison, c'est l'amour », ni saint Bonaventure, ce prince des mystiques, qui a écrit en parlant de saint François : « Per jucunditatis specula in vivificam consurgebat rationem et causam. Contemplabatur in pulcris pulcerrimum et per impressa rebus vestigia prosequebatur ubique dilectum, de omnibus sibi scalam facicus in eum qui est desiderabilis totus. »

sous le brouillard. » Et un peu plus loin : « Dans la littérature profane, Dante et Pétrarque sont chez les modernes les vrais créateurs de ce genre d'amour romanesque et subtil qu'on appelle l'amour platonique. L'attrait naturel de la beauté, les pensées de bonheur et de vertu qui s'y rattachent dans l'âme humaine, voilà les deux éléments du personnage de Béatrix tel que Dante l'a divinisé (1). »

Dans la *Divine Comédie* l'amour pourrait être qualifié d'inspiration morale et religieuse : moins profond, plus subtil, Pétrarque dans ses *Canzoni* voudrait associer les jouissances de l'amour terrestre aux exigences de la vertu.

Au siècle suivant, les platoniciens de Florence transforment ce sentiment en une doctrine érudite et savante, qui dérive en droite ligne des *Ennéades* et du *Banquet.* L'œuvre de Platon semblait avoir été composée pour mettre d'accord les brûlantes extases de la passion et la sévérité de la morale chrétienne, dans un temps où la résurrection inattendue de tant de chefs-d'œuvre littéraires et le spectacle excitant des marbres et des bronzes antiques, chaque jour exhumés, conciliaient au paganisme une aveugle admiration. Ce sont d'excellentes conditions pour goûter un ouvrage que de s'inspirer des sentiments et des idées qui l'ont produit.

Au premier rang brillait alors la cité des Médicis. « Florence arrivait à la philosophie par la sérénité d'une conscience où tous les éléments de l'idéal se pénètrent avec harmonie et par cet air de fraîcheur et d'allégresse qu'on respire au pied des côteaux de Fiesole ».(2) Veut-on un ouvrage qui peigne de la façon la plus fidèle et la plus saisissante l'état d'esprit et les mœurs de ce temps ? qu'on

(1) Voir la *Vita nuova* de Dante. Quant au *Convito* du même écrivain, il procède d'une pensée bien différente : mettre à la portée du plus grand nombre, selon ses propres expressions, « le pain trop rare de la science. »

(2) E. Renan, *Averroès*, p. 310.

lise précisément le commentaire que Marsile Ficin nous a laissé du *Banquet* (1482). Dans l'opulente villa de Laurent de Médicis, au jour anniversaire de la naissance de Platon, neuf convives sont assis à la même table : la lecture de l'œuvre mémorable du philosophe se commence et s'achève au milieu de l'émotion générale, comme s'il s'agissait d'un texte sacré : puis le sort assigne un discours à commenter à chacun des assistants. Les chapitres qui composent ce singulier volume portent les titres les plus étranges et se succèdent au gré d'une imagination brillante sans doute, mais vagabonde et déréglée. Trop enthousiaste pour ne pas être déclamatoire, le commentateur Florentin ne comprend pas l'amour autrement que Platon ne l'avait reçu de la société grecque (1), et malmène durement les anciens coupables d'avoir protesté contre les théories du grand philosophe ; c'est une affection qui n'est pas exempte de tout attrait sensuel, une sorte d'ardeur spirituelle qui pénètre l'homme tout entier et touche encore à la terre, ne fût-ce que par le culte de la forme, si nettement distingué par Platon lui-même du culte de l'idée. D'ailleurs, ces effusions tour à tour païennes et chrétiennes, si conformes d'ailleurs au génie italien, sont mises sous le patronage de poètes et de moralistes bien inattendus, un Orphée, un Hermès trismégiste, un Zoroastre, un Denys l'Aréopagite.

Mais cet étalage d'érudition n'était pas alors pour déplaire, et le succès du livre ne s'arrêta pas aux frontières de l'Italie. Aussi bien, dès la première moitié du XVIe siècle, le *Banquet* allait-il susciter en Espagne une véritable école platonique, semblable à celle de Florence, et où brillent les noms de Léon Le Juif, de Montesa, de Louis de Léon et surtout de Murcillo. Déjà sous François Ier, le livre de Ficin trouvait un traducteur dans notre

(1) « Rougisse maintenant de honte Dicœarches, et si quelque autre est, qui n'ayt vergongne reprendre la majesté de Platon parce que trop a favorisé à Amour. » (Chap. VII.)

pays (1) : sous Henri II son successeur, un des platoniciens les plus remarquables de l'époque, Leroy entreprit sur le même sujet une œuvre personnelle (2). Dans la dédicace qu'il en fit au roi-dauphin en 1558, on lit ce qui suit :

« Le *Banquet* a été écrit par le plus savant homme et le plus élégant qui fut oncques, en termes fort exquis et sentences très graves contenant louanges d'amour pleines des plus hauts mystères de philosophie, enveloppés néanmoins de fables poétiques, énigmes, translations et allégories, suivant la coutume des sages anciens et du même auteur, lesquelles nous avons mis peine d'éclaircir, adjoustant ès lieux plus obscurs et difficiles les expositions nécessaires... Au surplus il n'est possible de voir rien plus oratoire ou orné en langage que ce livre, ni d'autre part plus poétique à cause des belles fictions et descriptions exquises qui y sont entremêlées, ni finalement plus philosophique pour les hautes sentences et saints mystères exposés. » Arrivé à la fin du discours de Diotime, l'auteur croit devoir quitter la plume. « Les propos ensuivants d'Alcibiade et de Socrate sont pleins de grande liberté qui lors régnait par toute la Grèce, mêmement en Athène et me semblent ne pouvoir aujourd'hui être honnêtement récités... Ayant égard à la qualité des personnes auxquelles ce labeur est adressé, j'ai été conseillé par mes amis d'omettre le reste que Platon a ajouté seulement pour plaisir, servant au temps et à la licencieuse vie de

(1) Cette version parut à Poitiers en 1546 sous ce titre : *Le commentaire de Marsile Ficin, Florentin, sur le Banquet d'Amour de Platon, faict françois* par Symon Sylvius, valet de chambre de très chrestienne princesse Marguerite de France, reyne de Navarre.

(2) *Le sympose de Platon*, ou *De l'Amour et de Beauté*, traduit du grec en français avec trois livres de commentaires extraits de toute philosophie et recueillis des meilleurs auteurs tant grecs que latins et autres par Loys Le Roy. Une 2e édition parut en 1631.

son pays : sans proposer aux Français paroles non convenantes à leurs mœurs ni à la religion chrétienne. »

Malgré cette lacune volontaire, le commentaire de Leroy n'en est pas moins une œuvre considérable, où se retrouvent toutes les qualités, mais aussi tous les défauts des érudits de cette époque ; beaucoup de zèle, une faconde qu'on croirait inépuisable, peu de savoir réel et de véritable perspicacité. Chose piquante, le XVIIe siècle héritera du précédent cette admiration assez naïve pour l'amour défini à la manière de Platon. Au temps où l'hôtel de Rambouillet pose les règles de la galanterie aimable, où Mlle de Scudéry et les futures héroïnes de la Fronde explorent en tous sens « la carte du Tendre », on voit une abbesse de Fontevrault commencer une traduction du *Banquet* que corrigera et achèvera la plume déliée de Racine. L'auteur de *Bérénice* et de *Bajazet*, ces drames où se cache une analyse si merveilleuse du cœur humain, écrit à Boileau son confident en le priant de présenter en son nom ce volume à la cour : « J'ai traduit le *Banquet* jusqu'au discours du médecin exclusivement. Il dit à la vérité de très belles choses : mais il ne les explique point assez, et notre siècle qui n'est pas si philosophe que celui de Platon demanderait que l'on mît ces mêmes choses en un plus grand jour... Il faut convenir que le style de Mme de M... est admirable. Il a une douceur que nous autres hommes nous n'attrapons point. En certains passages elle a rectifié le texte par un choix d'expressions fines et délicates qui sauvent en partie la grossièreté des idées. Mais avec tout cela je crois que le mieux est de supprimer le discours d'Alcibiade. Outre qu'il est scandaleux, il est inutile. » (1).

(1) Préface du *Banquet de Platon*, traduit pour un tiers par feu M. Racine, de l'Académie française et le reste par Madame de M°°°. Paris, 1732 (in-18). Il s'agit d'Adélaïde de Rochechouart-Mortemart, issue d'une famille où les femmes, au dire de Saint-Simon, avaient l'esprit et les grâces en partage.

Nous en demandons pardon au grand poète : il nous a été impossible de nous convaincre que cet éloge de Socrate fût inutile, et peut-être ne le jugeons-nous pas scandaleux tout à fait au même degré. Les encyclopédistes, en revanche, ont loué le *Banquet* sans réserves : et cependant il est visible qu'ils se sont arrêtés à la surface, sans prendre la peine d'en méditer la portée idéale et la véritable signification (1).

Mais, pour en revenir au XVIIe siècle, Descartes, que l'on se représente volontiers comme perdu dans les sécheresses et les subtilités du doute méthodique, n'est pas si loin qu'on le pense des aspirations de Platon. Je n'en veux d'autre preuve que ces lignes finales de la *Méditation troisième :* « Avant que j'examine ce sujet plus soigneusement, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait : de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit qui en demeure en quelque sorte ébloui me le pourra permettre. Car comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie ».

Parmi les disciples de Descartes, Malebranche, le P. Thomassin (2) et Fénelon (3) ont été presque les seuls à admettre qu'une place devait être faite à l'amour dans toute philosophie vraiment complète : avertissement trop négligé par la plupart des grands esprits qui, au commence-

(1) Voir l'article *Platon* dans l'*Encyclopédie*.

(2) Un chapitre entier de sa *Dogmatica theologica* (t. I, liv. III, ch. XXII) est consacré à un parallèle des théories de Platon et de Plotin sur l'Amour

(3) Notamment dans ses *Lettres* à M. de Ramsay. C'est à dessein que l'on s'abstient ici de toute allusion au quiétisme.

ment de ce siècle, ont ressuscité avec tant d'éclat le spiritualisme parmi nous. En 1818, une leçon sur ce sujet fut demandée à Cousin par son auditoire, et si l'on se reportait à la publication qui en fut faite en 1841 (1), on y verrait moins une doctrine originale qu'un commentaire libre, souvent éloquent des théories du *Banquet*. Ce qui y est affirmé, c'est que l'amour naît du plaisir, lequel affecte d'ailleurs des formes bien diverses, depuis la sensation la plus vulgaire jusqu'aux voluptés raffinées de l'extase. Et de même que Platon a dit : « Il n'y a pas de science de ce qui passe », il aurait pu dire et il a dit implicitement qu'il n'y avait pas d'amour des choses sensibles et matérielles, en proie à un perpétuel devenir. Mais du platonisme le futur éditeur de Proclus tombe insensiblement dans l'alexandrinisme, comme le prouve la seconde moitié, demeurée longtemps inédite, de cette même leçon. M. Janet, qui la résume (2), y dénonce une assez grande audace de pensée. L'amour, disait en substance Cousin, veut s'unir étroitement à son objet : or, qu'il s'agisse du monde sensible ou même du monde intellectuel, cette fusion complète est impossible. L'idéal de l'amour va donc au delà de ce que rêvait Platon ; c'est

(1) *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, par V. Cousin, avec une introduction par E. Vacherot. Cette brochure, éditée par Ladrange, est devenue très rare.

(2) *Victor Cousin et son œuvre*, p. 132. — L'ouvrage du savant professeur de la Sorbonne sur la *Dialectique de Platon* ne pouvait pas ne pas faire une place à l'Amour : et de fait, on y trouve (p. 141-148) un sommaire ingénieux des plus belles pages du *Phèdre* et du *Banquet*. J'y relève avec plaisir les lignes suivantes : « Cette partie originale et immortelle du système de Platon mérite d'être profondément méditée par le métaphysicien, par le philosophe. Cet hommage rendu à la partie inspirée de notre être n'est pas une abdication du penseur : c'est la vue d'une observation profonde qui a su découvrir dans les émotions de l'âme en présence du beau les signes les plus éclatants de notre origine et de notre destinée infinie. »

l'unification, l'ἕνωσις des Alexandrins, l'identité finale avec la substance absolue. « Il faut briser cette sphère et s'élever jusqu'à l'être qui la soutient et qui ne s'y montre jamais ».

Mais, pour avoir fait une leçon sur l'amour, Cousin n'a jamais cherché dans ce sentiment si puissant un des ressorts essentiels de son système, et la même réserve a été gardée par ses disciples. On l'a maintes fois regretté. « Pourquoi, se demande M. Charaux (1), bannir ainsi toute formule s'appliquant à autre chose qu'à l'effort de l'intelligence ? Pourquoi laisser le mysticisme à ses continuels écarts ?... N'est-ce pas l'idée du bien conçu par l'entendement comme loi suprême, désiré par l'amour, réalisé par la volonté libre, qui inspire et féconde, à partir de Socrate surtout, la philosophie ancienne ? Et voici, depuis trois siècles, un phénomène étrange : il semble que la philosophie abdique tout empire sur les cœurs. » A son tour, dans un *Rapport* célèbre (2), M. Ravaisson a reproché à l'éclectisme « de s'être tenu à l'écart, non sans quelque sécheresse scolastique, des choses de l'âme, du cœur, qui a pourtant aussi et plus encore ses révélations ». Et lui-même affirmait hautement que c'est l'âme, l'esprit, qui doit rendre raison de toutes choses, du monde et de la nature, ajoutant que c'est la beauté qui, par l'amour, est le mobile de l'âme, ce qui la fait vouloir, agir et vivre, c'est-à-dire être. Platon, sans doute, n'a écrit nulle part cette phrase presque religieuse et toute moderne : « A l'amour répond le sublime supérieur et proprement surnaturel, qui forme la plus excellente et vraiment divine beauté, celle de la grâce et de la ten-

(1) Dans sa thèse si justement remarquée sur *La méthode morale* (1866), dont un juge éminent a dit : « Elle a eu le mérite d'attirer l'attention sur cette importante vérité que la pensée qui est une faculté de l'âme, ne suffit point à la philosophie, qu'il lui faut l'âme entière, surtout et avant tout ce qui semble en être le principal et le meilleur. »

(2) *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, publié en 1867, et récemment réimprimé.

dresse ». Néanmoins, le réalisme spiritualiste, ainsi qu'on a défini l'enseignement de M. Ravaisson, touche d'assez près, par certains côtés, à la pensée qui est au fond du *Banquet*.

Mais l'idéalisme français n'était point encore entré dans cette phase nouvelle lorsque Schopenhauer rédigeait sa *Métaphysique de l'amour* : « Loin de tenir pour étrange, écrit-il, qu'un philosophe, à son tour, songe à traiter ce thème favori de tous les poètes, il y a plutôt de quoi s'étonner qu'un sentiment dont le rôle, dans la vie humaine, est si constant et si important, ait paru jusqu'ici indigne d'être étudié au point de vue philosophique, tellement qu'il se trouve encore, si je puis m'exprimer ainsi, à peu près à l'état de matière première. De tous les philosophes, Platon est celui qui s'en est le plus occupé : mais ce qu'il en dit se maintient dans le domaine des mythes, des fables et de la plaisanterie et, en outre, ne concerne en grande partie que l'amour socratique. (1) »

Au reste, quelques rapprochements que l'on puisse découvrir entre les vues de Platon et celles de Schopenhauer sur ce sujet mystérieux dont le dernier mot échappera sans doute à toute philosophie, quel intervalle entre le disciple optimiste de Socrate et le pessimiste athée de Francfort ! Tous deux s'accordent à accorder la première place à la beauté humaine parmi celles qui tombent sous nos sens : néanmoins ce n'est certainement pas Platon qui se serait avisé de la définir « l'objectivation la plus parfaite de la volonté à son degré suprême de perceptibilité ». Tous deux ont vu dans l'amour le grand artisan de la conservation et de la perpétuité des espèces (2) ; mais Schopenhauer a eu le tort de ne

(1) *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. Cantacuzène), II, p. 805. Toute cette étude se rattache au chap. XLIV du tome Ier.

(2) Il est assez curieux de constater qu'ici Schopenhauer unit Héraclite et Platon : « Ainsi considérées, les alternatives de la mort et de la reproduction semblent les pulsations régulières d'une forme éternelle (*ἰδέα, εἶδος, species*). »

pas y voir autre chose, et d'ailleurs il est seul à soutenir que « la volonté, ne se connaissant directement qu'à l'état individuel, n'en a pas moins au fond de soi le sentiment que c'est dans l'espèce que son être s'objective réellement » Tous deux parlent de cette génération qui entretient la famille des êtres animés et leur donne l'immortalité que comporte leur nature mortelle, de cette moitié de nous-mêmes qui cherche sans relâche l'autre moitié : tous deux constatent au fond de notre cœur une aspiration incessante vers un bien toujours supérieur, vers une perfection de plus en plus complète ; mais tandis que Platon s'enthousiasme à la vue de cette vocation qu'il serait tenté d'appeler sublime, Schopenhauer ne songe qu'à se désespérer de la stérilité de nos efforts. Chaque degré nouveau dans cette ascension de nos désirs est, pour l'un, une conquête triomphante qui nous rapproche de notre fin suprême ; pour l'autre, une source fatale de dégoût et une station douloureuse de plus sur le chemin de la vie. L'un est un idéaliste qui a foi dans son idéal, l'autre est un nihiliste qui n'a d'autre point de départ comme d'autre perspective que le néant.

Nous ne parlerons pas ici en détail des très nombreux travaux d'interprétation et d'exégèse philosophique dont le *Banquet* a été l'objet dans ce siècle (1). A l'étranger, Reynders en Hollande, Schleiermacher, Ast, Ruge, Hommel, Stallbaum et Michelis en Allemagne, ont porté dans cette

(1) Si la littérature proprement dite avait dû trouver place dans cette revue rapide, avec quel empressement n'aurions-nous pas mentionné et même transcrit la belle ode de Victor de Laprade, intitulée *Sunium* dans les éditions communes, et dans le manuscrit original : *Après une lecture du Banquet de Platon*? Aussi bien nul poète n'a mieux su, à l'exemple de Platon, remonter des êtres visibles à l'invisible et immatérielle divinité et contempler dans la nature ce qu'il appelait lui-même « une révélation de l'idée. » Deux vers tout platoniciens résument sa pensée :

Plus haut dans vos amours montez, montez encore,
Sur cette échelle d'or qui va se perdre en Dieu.

étude les qualités particulières de leur tour d'esprit et de leur érudition. Toutefois une mention spéciale nous paraît due aux ouvrages de Fortlage, de Sybel et de Bonghi.

Par sa tendance générale, le premier de ces trois auteurs est ce que nous appellerions un romantique : c'est en poète plutôt qu'en dialecticien qu'il apprécie l'œuvre de Platon (1). Ce qui le frappe, c'est la sérénité radieuse du *Banquet*, comparée aux discussions pénibles et obscures de la métaphysique moderne, quelque chose, dit-il, comme l'éclat de l'aurore opposé à la tristesse mélancolique du couchant. On se plaint du peu de rigueur de la logique platonicienne: est-ce que dans toutes ses créations la nature affecte des formes rigoureusement géométriques? Surtout lorsqu'il s'agit de l'absolu, de l'infini, lorsqu'on touche aux questions de sentiment, un dogmatisme arrêté est aussi intolérable qu'illégitime. Voyez la philosophie de Hégel : elle se développe avec la raideur d'un automate, avec la sévérité d'un théorème (2) : celle de Platon conserve la grâce et les libres mouvements d'un corps vivant. Ce que le philosophe ancien nous demande, c'est de nous laisser guider à sa suite vers les régions supérieures, et non d'abdiquer servilement en face d'une science proclamée infaillible. Il semble parfois hésiter sur la marche à suivre, mais il a une vue claire du but à atteindre. Sur une mer agitée qu'importe le roulis des vagues, si le pilote connaît sa route, si le gouvernail est tenu d'une main vigoureuse? la traversée sera plus ou moins longue : navire et passagers n'en sont pas moins assurés d'aborder au port (3).

(1) *Philosophische Meditationen über Plato's Symposion*, Heidelberg, 1835.

(2) Ne pas oublier que Fortlage s'exprimait de la sorte dans un temps où Hègel était au faîte de son éphémère popularité.

(3) Les termes mêmes dont se sert ici l'auteur méritent d'être rapportés : « Platon's Philosophie ist wie ein auf den Wellen der Skepsis umhergeschaukeltes Schiff, das aber die Art seiner Reise und seinen Weg wohl kennt und gegen Fluthen und Winde in den Hohlræumen seiner erzbeschlagenen Planken Sicherung und Rettung bietet. »

Le même souffle poétique anime les réflexions de Sybel (1) : mais elles renferment plus d'érudition historique et moins de profondeur. Un des principaux chapitres de son livre est intitulé *Philosophie ;* néamoins dans l'ensemble l'élément philosophique proprement dit ne figure qu'à titre d'accessoire (2). Platon, dit l'auteur, aspire sans doute au moment où il écrit le *Banquet* à une vaste synthèse des connaissances humaines : mais son objectif immédiat, c'est d'ouvrir à ses contemporains un nouvel horizon intellectuel, c'est de fonder une poésie capable de remplacer celle contre laquelle proteste sa conscience : de là est née l'Académie, réunion non pas fortuite et passagère, mais permanente, où maître et disciples, animés d'une ardeur égale, s'excitent mutuellement à la recherche et à la conquête de la vérité : de là aussi sont sorties tant de compositions admirables, tout imprégnées du parfum de la philosophie, tout occupées à élever, à moraliser l'esprit et le cœur de la jeunesse, et où la gaieté permise à la comédie se marie d'elle-même avec le sérieux et la grandeur de la scène tragique. Le *Banquet* n'est autre chose que le programme de l'ère nouvelle. La vie athénienne y est peinte avec toute la verve de la comédie moyenne; en même temps les vérités éternelles y sont exposées avec toute la majesté qu'un Eschyle ou un Homère savait prêter aux héros des traditions antiques.

(1) *Platon's Symposion, ein Programm der Akademie*, Marburg, 1888, ouvrage déjà cité.

(2) « Womœglich Anlass und Zweck, jedenfalls Inhalt und Aufbau des Dialogs zu ermitteln, in die Gedankenwerkstatt des Meisters zu blicken, war die Aufgabe. Die schriftstellerische Arbeit, welche Platon von Zeile zu Zeile führt, will aufgedeckt sein. »

Enfin, tout récemment, l'éminent traducteur italien de Platon, M. Bonghi, a publié le volume qu'il consacre au *Banquet* (1). C'est à tous égards une œuvre éminemment digne d'attention. Elle s'ouvre par une lettre « à une inconnue » (2) sur l'amour dans l'antiquité, puis une préface très étendue aborde et discute, avec un remarquable talent, les questions d'histoire et de doctrine que soulève le *Banquet* : enfin un sommaire analytique précède immédiatement la traduction. Mais comme il arrive chez les hommes d'un vaste savoir, c'est dans les notes, notes philosophiques pour la préface, notes littéraires et philosophiques pour la traduction, que se révèlent les connaissances vraiment prodigieuses de l'auteur, et la conscience qu'il a apportée dans la préparation et l'accomplissement de sa tâche. Nos traductions françaises pâlissent singulièrement à côté d'un pareil monument (3).

(1) *Dialoghi di Platone*, tradotti da Ruggero Bonghi, vol. IX, Roma, 1888.

(2) Pourquoi *à une inconnue* ? Les lignes suivantes nous l'expliquent : « Vi si esalta l'idea dell'amore : se ne parla, come nessuno ne ha mai parlato più squisitamente ; eppure nel processo stesso del ragionamento con cui si giunge tant'alto, v'ha accenni ad affetti o costumi, combattuti e vinti dal Cristianesimo per modo, che nessura donna conserverebbe oggi riputazione di onesta, se desse licenza, che ad essa se ne parlasse o se ne scrivesse. Tanto, almeno nel concetto, s'è purificato il sentimento morale delle società civili, dacchè il Cristianesimo è andato illuminandole. » Paroles aussi vraies qu'élevées, et auxquelles nous nous faisons un devoir d'applaudir.

(3) Citons, à titre de curiosité, une série de « lectures publiques » faites en 1886 sur le *Banquet* au « club platonicien » de Jacksonville aux États-Unis. D'après le résumé qu'en donne le *Platonist* (revue anglaise mensuelle paraissant à Osceola dans le Missouri) l'auteur a insisté jusqu'à l'excès sur le côté idéal, suprasensible, j'allais dire en empruntant ses expressions, surnaturel de la théorie platonicienne. On dirait une homélie moderne à l'occasion du texte antique.

IX. — CONCLUSION

Au terme de cette étude, il ne sera pas inutile de résumer brièvement les impressions qu'elle doit nous laisser.

Le *Banquet*, considéré au point de vue littéraire, est un des chefs-d'œuvre du génie grec (1) : médité dans ce qu'il a de philosophique, c'est le dialogue platonicien par excellence.

Les meilleurs juges y ont loué presque sans restriction le relief étonnant des caractères, la variété infinie, la progression continue de ces nombreux discours dont aucun ne répète les précédents, cette harmonie formée de tous les tons imaginables, ce poème auquel toutes les Muses ont collaboré, où l'auteur se montre tour à tour et sans effort orateur, métaphysicien et moraliste. Ailleurs, Platon se plaît à prendre à partie les penseurs, ses devanciers ou ses contemporains : ici aucune allusion, aucune polémique ; en revanche une glorification de l'idéal, encadrée dans des scènes plaisantes de la vie athénienne, une apothéose de la philosophie se dégageant des ivresses d'un festin, curieux mélange de peintures où l'on a peine à retrouver la gravité platonicienne, et d'enseignements dont la grandeur n'a pas été dépassée. Tel s'enthousiasme à la vue des hauteurs que Platon nous montre ; d'autres se scandalisent et reculent devant les régions inférieures où la corruption de son temps l'oblige malgré lui de descendre (2).

(1) « S'il fallait citer entre toutes les littératures, le chef-d'œuvre de l'art de composer et d'écrire, je ne serais pas éloigné de nommer le *Banquet* (Rémusat). »

(2) C'est ainsi qu'aux réserves en apparence fort légitimes de certains critiques anciens ou modernes s'opposent les exclamations admiratrices d'un Ficin ou d'un Schwanitz : « Qui liber est veterum philosophorum in quo sublimiora et sapientiæ et honestatis veræ præcepta proponantur? »

L'Orient a connu tout à la fois l'ascétisme le plus exagéré et le sensualisme le plus débordant : la sagesse grecque a su se défendre de cette double ivresse. A l'école de Socrate surtout, elle ne s'isole jamais de la vie pratique ; la philosophie de ce temps est l'œuvre d'hommes qui vivaient certainement d'une vie plus complète que la nôtre. Et cependant, à un autre point de vue, quelle puissance de spéculation ! quelle préoccupation de l'idéal ! quelle recherche constante de l'absolu, défini et embrassé sous tous ses aspects ! Platon aspire à la vérité, à la certitude, et s'il a recours aux Idées, c'est précisément parce qu'il a soif d'une science plus haute, mieux assurée que les données contingentes et instables de l'expérience. Il se laisse séduire par ce que les mathématiques ont d'exact et de rigoureux : à ses yeux, Dieu est l'éternel géomètre à la perfection duquel rend témoignage ce monde créé « avec sagesse, poids et mesure ». Mais si la raison, intuitive ou discursive, appuyée sur des axiomes ou procédant par déductions savantes, a des clartés souveraines, ces clartés bien souvent laissent le cœur froid. Aussi Platon a-t-il préféré concevoir l'Être suprême sous la double forme, identique à ses yeux, du Beau et du Bien, c'est-à-dire de ce qui seul est capable d'éveiller et d'entretenir en nous un légitime et éternel amour. Passionné lui-même pour le beau, persuadé qu'il a sur nos âmes des prises innombrables, que l'homme s'élève ou s'abaisse selon les objets auxquels s'attache son affection, le disciple de Socrate a été frappé, jusqu'à l'exagérer, de l'influence sociale de l'art, dont il a révélé, dans le *Banquet*, le principe divin. Au fond de l'âme humaine se cache, voilée et mystérieuse, l'idée d'un monde plus achevé, plus radieux que le monde terrestre : Platon s'empare de cette notion confuse, la revêt de la parure d'une imagination brillante, et fait de ce « règne des Idées » le terme naturel de toutes nos aspirations, le but supérieur de tous nos efforts. Mais pour nous emporter ainsi dans les sphères supérieures, loin des ré-

gions humbles et mortelles, il lui fallait un ressort ; il l'a trouvé dans l'amour, de tous nos penchants le plus personnel, le moins communicable, et en même temps le plus universel, celui qui enveloppe et pénètre, de la façon la plus intime, notre être tout entier.

On l'a dit avec raison : chez les simples de cœur, l'amour est la forme spontanée d'une moralité qui s'ignore ; chez les penseurs, la moralité est la forme réfléchie d'un amour volontaire. Appliqué à son objet par excellence, le parfait, l'amour est comme l'aimant qui tient chacun de nous suspendu à l'infini, rapprochant la fragilité humaine de l'immutabilité divine et au sein même de notre nature mortelle enfermant un gage assuré d'immortalité. C'est bien là ce que nous enseigne Diotime dans le *Banquet*, et en creusant ces pensées, il eût été facile de multiplier les rapprochements entre cette philosophie si profonde et la doctrine chrétienne (1) : mais n'était-ce pas étendre ce mémoire au delà des bornes que son titre même lui imposait ? Je n'ajouterai qu'un mot : à l'amour de Dieu l'Évangile associe indissolublement l'amour du prochain : ce sont les deux faces inséparables du premier de ses commandements. A ce prix, l'humanité entière, jusqu'aux plus obscurs, jusqu'aux plus déshérités, pouvait et peut espérer une régénération offerte particulièrement à une élite par la sagesse païenne. C'est qu'en effet, de ces deux amours, Platon ne connaît et ne prêche que le premier, et encore, dans les hommages qu'il rend à la Beauté incréée, il entre quelque chose de la fierté de Phidias en face de son Jupiter Olympien ou plutôt de l'idéal qu'il a voulu réaliser dans cette statue fameuse. C'est moins un tressaillement, un cri du cœur, qu'une volupté raffinée de l'esprit. Or, nous sommes ici-bas pour

(1) *Ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* : telle a été la devise des moralistes chrétiens de tous les temps, telle fut dans notre siècle la maxime préférée du P. Gratry.

L'Orient a connu tout à la fois l'ascétisme le plus exagéré et le sensualisme le plus débordant : la sagesse grecque a su se défendre de cette double ivresse. A l'école de Socrate surtout, elle ne s'isole jamais de la vie pratique ; la philosophie de ce temps est l'œuvre d'hommes qui vivaient certainement d'une vie plus complète que la nôtre. Et cependant, à un autre point de vue, quelle puissance de spéculation ! quelle préoccupation de l'idéal ! quelle recherche constante de l'absolu, défini et embrassé sous tous ses aspects ! Platon aspire à la vérité, à la certitude, et s'il a recours aux Idées, c'est précisément parce qu'il a soif d'une science plus haute, mieux assurée que les données contingentes et instables de l'expérience. Il se laisse séduire par ce que les mathématiques ont d'exact et de rigoureux : à ses yeux, Dieu est l'éternel géomètre à la perfection duquel rend témoignage ce monde créé « avec sagesse, poids et mesure ». Mais si la raison, intuitive ou discursive, appuyée sur des axiomes ou procédant par déductions savantes, a des clartés souveraines, ces clartés bien souvent laissent le cœur froid. Aussi Platon a-t-il préféré concevoir l'Être suprême sous la double forme, identique à ses yeux, du Beau et du Bien, c'est-à-dire de ce qui seul est capable d'éveiller et d'entretenir en nous un légitime et éternel amour. Passionné lui-même pour le beau, persuadé qu'il a sur nos âmes des prises innombrables, que l'homme s'élève ou s'abaisse selon les objets auxquels s'attache son affection, le disciple de Socrate a été frappé, jusqu'à l'exagérer, de l'influence sociale de l'art, dont il a révélé, dans le *Banquet*, le principe divin. Au fond de l'âme humaine se cache, voilée et mystérieuse, l'idée d'un monde plus achevé, plus radieux que le monde terrestre : Platon s'empare de cette notion confuse, la revêt de la parure d'une imagination brillante, et fait de ce « règne des Idées » le terme naturel de toutes nos aspirations, le but supérieur de tous nos efforts. Mais pour nous emporter ainsi dans les sphères supérieures, loin des ré-

gions humbles et mortelles, il lui fallait un ressort ; il l'a trouvé dans l'amour, de tous nos penchants le plus personnel, le moins communicable, et en même temps le plus universel, celui qui enveloppe et pénètre, de la façon la plus intime, notre être tout entier.

On l'a dit avec raison : chez les simples de cœur, l'amour est la forme spontanée d'une moralité qui s'ignore ; chez les penseurs, la moralité est la forme réfléchie d'un amour volontaire. Appliqué à son objet par excellence, le parfait, l'amour est comme l'aimant qui tient chacun de nous suspendu à l'infini, rapprochant la fragilité humaine de l'immutabilité divine et au sein même de notre nature mortelle enfermant un gage assuré d'immortalité. C'est bien là ce que nous enseigne Diotime dans le *Banquet*, et en creusant ces pensées, il eût été facile de multiplier les rapprochements entre cette philosophie si profonde et la doctrine chrétienne (1) : mais n'était-ce pas étendre ce mémoire au delà des bornes que son titre même lui imposait ? Je n'ajouterai qu'un mot : à l'amour de Dieu l'Évangile associe indissolublement l'amour du prochain : ce sont les deux faces inséparables du premier de ses commandements. A ce prix, l'humanité entière, jusqu'aux plus obscurs, jusqu'aux plus déshérités, pouvait et peut espérer une régénération offerte particulièrement à une élite par la sagesse païenne. C'est qu'en effet, de ces deux amours, Platon ne connaît et ne prêche que le premier, et encore, dans les hommages qu'il rend à la Beauté increée, il entre quelque chose de la fierté de Phidias en face de son Jupiter Olympien ou plutôt de l'idéal qu'il a voulu réaliser dans cette statue fameuse. C'est moins un tressaillement, un cri du cœur, qu'une volupté raffinée de l'esprit. Or, nous sommes ici-bas pour

(1) *Ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* : telle a été la devise des moralistes chrétiens de tous les temps, telle fut dans notre siècle la maxime préférée du P. Gratry.

travailler, pour agir, pour nous dévouer, et si louable, si bienfaisante qu'elle soit, « la contemplation du beau ne saurait remplir l'existence dont le but est le devoir. (1) » L'auteur du *Banquet* a eu, plus qu'aucun autre philosophe de l'antiquité, la préoccupation de l'absolu, et si l'on me permet cette expression très moderne, la nostalgie de l'infini (2); mais parmi les rares disciples qui ont réussi à le suivre jusque sur ces hauteurs, combien en sont redescendus après avoir ravi au Ciel, nouveaux Prométhées, la flamme du sacrifice? (3)

(1) Ch. Lévêque, *La science du beau.* C'est une satisfaction pour nous de rappeler et de louer ici une fois de plus cet excellent ouvrage, un de ceux qui font le plus d'honneur à l'école de Cousin et à l'esthétique française.

(2) C'est la traduction libre de ce mot si beau et si juste d'un ancien: Ὁ Πλάτων ἄνω ἀεί.

(3) L'amour, voilà le grand mot, la solution du problème social, d'après le livre récent d'un philosophe éminent, M. Ch. Secrétan : *La civilisation et la croyance.* Mais pourquoi? Parce que, répond l'auteur, l'amour est ici-bas le seul fondement possible de la concorde et de la justice.

TABLE DES MATIÈRES

ORLÉANS. — IMP. PAUL GIRARDOT.

ÉTUDES

SUR

LE BANQUET

OUVRAGES DE L'AUTEUR

De l'authenticité du Parménide, in-8°. — Thorin, 1873. 4 fr.

De priorum Pythagoreorum vita et scriptis, in-8°. — Thorin, 1873. 1 fr. 50

Platon à l'Académie, fondation de la première école de philosophie en Grèce, in-8°. — Thorin, 1882. 1 fr. 50

Le Gorgias, commentaire grammatical et littéraire des chapitres XXXVII-LXXXIII, précédé d'une étude sur le style de Platon et suivi d'un appendice sur les mythes de ce philosophe. — Lahure, 1884. 2 fr.

Études sur le Philèbe, in-8°. — Picard, 1885. 1 fr. 50

Études sur le Politique attribué à Platon. in-8°. — Picard, 1888. 1 fr. 50

Pour paraître en 1889

Platon et son œuvre, 2 vol. in-8° Ouvrage couronné par l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques).

ÉTUDES

SUR

LE BANQUET DE PLATON

PAR

C. HUIT

DOCTEUR ÈS LETTRES

LAURÉAT DE L'INSTITUT



PARIS

ERNEST THORIN, ÉDITEUR

LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME

DU COLLÈGE DE FRANCE ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

7, Rue de Médicis, 7

1889

OUVRAGES DE L'AUTEUR

De l'authenticité du Parménide, in-8°. — Thorin, 1873. 4 fr.

De priorum Pythagoreorum vita et scriptis, in-8°. — Thorin, 1873. 1 fr. 50

Platon à l'Académie, fondation de la première école de philosophie en Grèce, in-8°. — Thorin, 1882. 1 fr. 50

Le Gorgias, commentaire grammatical et littéraire des chapitres XXXVII-LXXXIII, précédé d'une étude sur le style de Platon et suivi d'un appendice sur les mythes de ce philosophe. — Lahure, 1884. 2 fr.

Études sur le Philèbe, in-8°. — Picard, 1885. 1 fr. 50

Études sur le Politique attribué à Platon. in-8°. — Picard, 1888. 1 fr. 50

Pour paraître en 1889

Platon et son œuvre, 2 vol. in-8° Ouvrage couronné par l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques).

ÉTUDES

SUR

LE BANQUET

DE PLATON

PAR

C. HUIT

DOCTEUR ÈS LETTRES

LAURÉAT DE L'INSTITUT



PARIS

ERNEST THORIN, ÉDITEUR

LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME

DU COLLÈGE DE FRANCE ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

7, Rue de Médicis, 7

1889

Orléans. — Imp. Paul Girardot

